Fabián Alejandro Campagne
editor

PODER Y RELIGIÓN – en el – MUNDO MODERNO

La cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII

Editorial Biblos / HISTORIA



Fabián Alejandro Campagne
(editor)

PODER Y RELIGIÓN EN EL MUNDO MODERNO

La cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII

Editorial Biblos
HISTORIA

Campagne, Fabián Alejandro
Poder y religión en el mundo moderno: la cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII / Fabián Alejandro Campagne; edición literaria a cargo de Fabián Alejandro Campagne. -1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2014.
423 p.; 16x23 cm.- (Historia)
ISBN 978-987-691-254-9
1. Historia de Europa. I. Campagne, Fabián Alejandro, ed. lit. II. Título
CDD 940

Imágen de tapa: Francisco Rizi, *Auto de fe*, 1683, Museo del Prado, Madrid.
Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi U.*
Armado: *Luciano Paez S.*

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires
info@editorialbiblos.com / *www.editorialbiblos.com*
Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723
Impreso en la Argentina



Esta primera edición se terminó
de imprimir en, Imprenta Dorrego,
Avenida Dorrego 1102, Buenos Aires,
República Argentina,
en marzo de 2014.

A las víctimas de la violencia religiosa en todo tiempo y lugar.

Índice

Violencia sagrada
Religión y poder en la génesis del mundo moderno

Fabián Alejandro Campagne
Universidad de Buenos Aires

Los artículos que conforman el libro que el lector tiene entre sus manos abordan en forma directa un problema neurálgico de la historia cultural de Europa en la Edad Moderna: el de las complejísimas relaciones entre el impalpable universo de la creencia religiosa y el descarnado ámbito de las relaciones de dominación realmente existentes. En sociedades inconmensurablemente alejadas del *ethos* secularizador que permea por completo la civilización humana de comienzos del tercer milenio, los vínculos entre poder y religión no podían sino estar atravesados por las formas más extremas y desembozadas de violencia física y moral. El largo invierno que se extiende entre la infame masacre de Béziers, del 22 de julio de 1209, y la decapitación del Chevalier de la Barre, el 1 de julio de 1766, fue testigo de un interminable listado de eventos enmarcados en el irrefrenable deseo de extirpar la disidencia religiosa. El objetivo último de esta apología fáctica del fanatismo no era sino la imposición de una uniformidad ideológica sin fisuras, entendida como una pieza clave de la supervivencia de la comunidad política. En aquella edad de hierro de la intolerancia confesional, que albergó, entre otros, episodios como la hoguera grupal de Montségur (1244), el exterminio de los leprosos franceses (1321), el gran pogrom sevillano (1391), la ejecución de Miguel Servet (1553), la *Massacre de la Saint-Barthélemy* (1572), el suplicio del jesuita Edmund Campion (1581), *The Gunpowder Plot* (1605), la expulsión de los moriscos ibéricos (1609), la *Hexenverfolgungen* germana de la década de 1620, la condena de Galileo Galilei (1633) o *l'affaire* Calas (1761-1762), la disolución de la diferencia se transformó en Occidente en una verdadera obsesión, y con mucha frecuencia, en el norte que guió el accionar tanto de las autoridades civiles y eclesiásticas –que impulsaban la persecución desde arriba– como de enteras comunidades fanatizadas –que replicaban el hostigamiento desde abajo–.

* * *

El objetivo de los artículos recogidos en el presente volumen es presentar una selección amplia y variada de las formas del conflicto religioso en

la Europa de los siglos XV a XVIII. El ensayo que abre la colectánea aborda la ríspida rivalidad entre religiosidad carismática y religión institucional, en el marco de una de las crisis gnoseológicas más agudas por las que jamás atravesara la cristiandad: el Gran Cisma de Occidente. Con la intención de neutralizar la influencia de la miríada de autodesignados nuncios celestiales, que tendían a ocupar de manera natural el vacío de autoridad provocado por la superposición de obediencias papales rivales, la corporación teologal impulsó la resignificación del antiguo instituto del discernimiento de espíritus, con la intención de reemplazar el arcaico carisma paulino por un arte indiciario bajo pleno control de los agentes eclesiásticos autorizados. La revolución gersoniana, como ha dado en llamarse este esfuerzo de la alta cultura universitaria en pos de la plena clericalización de la *probatio spirituum*, impulsó la emergencia de un paradigma de cuño más abiertamente disciplinario y represivo que cualquiera de los ensayos previos de domesticación de la religiosidad parainstitucional. Así, una propuesta que comenzó como un juego intelectual de catedráticos y doctos académicos, en el lapso de pocas décadas terminó configurando una genuina contrarrevolución cultural, que impuso por defecto una actitud de profunda desconfianza hacia las vías extraordinarias de salvación, en general, y hacia el fenómeno profético-visionario, en particular.

La compilación continúa con tres trabajos que comparten las mismas coordenadas espaciales: la meseta castellana. El artículo de Carolina Losada disecciona con minuciosidad una forma particularmente fascinante de entusiasmo religioso, la apocalíptica cristiana, que entre el Medioevo tardío y la era barroca atraviesa por una de sus edades doradas. Este peculiar fenómeno colectivo, que implica por definición una brutal aceleración del tiempo cosmológico, es analizado en este caso a través de un precioso prisma: la fogosa prédica que el dominico valenciano Vicente Ferrer realiza en territorio del reino de Castilla entre 1411 y 1412. Verdadero ángel del apocalipsis humanado, Ferrer no sólo hizo de la ambigua figura del Anticristo uno de los temas predilectos de los sermones que por entonces dirigía a las audiencias multitudinarias que se reunían para escucharlo, sino que también lo convirtió en un formidable dispositivo aculturizador destinado a impulsar la reforma de costumbres que la inminencia del Final tornaba cada vez más necesaria y acuciante.

El capítulo redactado por Constanza Cavallero, por su parte, analiza con agudeza un texto clave para la historia de la intolerancia religiosa en Occidente: el *Fortalitium fidei*. El tratado, redactado c. 1460 por el franciscano castellano Alonso de Espina, es considerado también uno de los brulotes antijudíos más desaforados jamás escritos. Ahora bien, no por renombrado y citado el *Fortalitium* deja de ser una obra relativamente mal conocida. Con remarcable solidez heurística, Cavallero aborda el estudio del tratado no sólo a partir de los incunables del siglo XV sino también del manuscrito latino que se conserva atesorado en el archivo de la Catedral de Burgo de

Osma. Quizá el mayor acierto de la autora sea su decisión de abordar de manera simultánea el análisis del libro III del *Fortalitium* –dedicado a los judíos– y el menos frecuentado libro II –dedicado a los herejes–. Con este simple giro metodológico, Cavallero logra echar nueva luz sobre el potente discurso del franciscano de Espina, desplazando por un momento del centro de la escena su supuesta obsesión con el criptojudaísmo, para poner el foco en la lacerante zozobra que el fraile experimentaba ante la difuminación de las fronteras identitarias y las diversas formas de mestizaje e hibridación cultural características de la Castilla de su tiempo, fenómenos que el hiperdimensionamiento de la inmanejable "cuestión conversa" no hacía más que potenciar y exacerbar.

El ensayo de Claudio Rizzuto, finalmente, reconstruye con paciencia y precisión artesanales una faceta relativamente olvidada de la gran Rebelión de las Comunidades de Castilla de 1520-1521: la crítica consecuente y sistemática que los rebeldes lanzaron contra la Inquisición peninsular. Institución relativamente reciente en la región (los primeros inquisidores habían sido designados apenas cuarenta años antes), el Santo Oficio hacía por entonces de la represión de los judaizantes su verdadera *raison d'être*. La persecución, de una ferocidad y una brutalidad inusitadas, no pudo menos que despertar la oposición de aquel conglomerado de ciudades heroicas, que de manera infructuosa pretendió repensar la relación entre los centros urbanos y la monarquía centralizada; pero también, y he aquí uno de los aportes de la investigación del autor, fundar una tradición alternativa en materia de control y reabsorción de la herejía. Como es bien sabido, los insurrectos fracasaron en la consecución de ambos objetivos. Es quizá hijo de la derrota (de Villalar, claro, pero también de la destrucción de documentos y de las diversas formas de *damnatio memoriae* favorecidas por los vencedores) el olvido que por siglos recubrió esta militancia antiinquisitorial comunera, cono de sombra del cual el artículo de Rizzuto viene ahora finalmente a rescatarla.

Con la contribución de Santiago Peña da comienzo una serie de artículos que nos alejan de la Península Ibérica, pues abordan conflictos religiosos que estallaron en Francia, Inglaterra y Holanda. Con exquisita erudición, Peña pone al descubierto la lacerante hendidura que el enfrentamiento entre católicos y protestantes provocó en el tejido del humanismo francés. Para ilustrar esta fratricida guerra intestina que quebró la paz al interior de la República de las Letras, el autor recurre a la fascinante figura de Pierre de Ronsard, *Prince des poètes*. En el contexto de la presentación de estas disputas entre quienes hasta hacía poco descansaban en las mismas trincheras, Peña no se priva de sacar a la luz algunas pistas secretas, como aquella que liga la peculiar demonología del gran poeta con lejanos y bizarros antecedentes bizantinos. Me refiero al originalísimo *Peri energeia daimonon dialogos*, del polígrafo constantinopolitano Mikhaēl Psellos (1018-1078). Como alcanza a demostrar Peña, no es la absoluta inmateriali-

dad angélica popularizada por Tomás de Aquino, sino la burda corporeidad animal defendida por Psellos, la que informa la metafísica diabólica a la que Ronsard recurre durante las agrias polémicas que entabla en aquella Francia desangrada por el enfrentamiento entre católicos y reformados.

En su análisis de la visión del mundo de Reginald Scot, "el demonólogo impertinente", Agustín Méndez deja de lado perspectivas más clásicas –como las que abordan *The Discoverie of Witchcraft* en el marco de la historia de la caza de brujas en Inglaterra– para enfocarse en un aspecto central de las relaciones entre poder y religión en la Edad Moderna: la invención de la otredad católica como pieza fundamental de la construcción de una novedosa y potente macroidentidad inglesa. La necesidad de colmar el imaginario inglés con una alteridad católica impía recurrió a las más variadas herramientas y procedimientos. Por ello, la hipótesis central del artículo de Méndez sugiere que la paradójica demonología de Scot fue un eslabón más de la historia cultural del anticatolicismo (que había irrumpido en la isla desde hacía más de un siglo, pero que no alcanzaría su pleno desarrollo hasta las décadas centrales del reinado de Isabel I). Brujas, supersticiosos y papistas se convirtieron, así, en el audaz texto de 1584, en hilos de un entramado destinado a reforzar la insularidad inglesa y a convertir al reino de los Tudor en la némesis de la idolatría, el oscurantismo y la falsa religión (jirones de una leyenda blanca que hallará en la era del imperialismo de los siglos XIX y XX un ámbito apropiado para desplegar su batería de justificaciones y legitimidades alienantes).

Abriendo caminos en un universo académico como el argentino, en el que hasta el presente no ha cuajado el abordaje histórico de la Reforma protestante desde una perspectiva no confesional, el artículo de Fernando Di Iorio nos presenta la más importante de las divisiones que afectó al universo no católico en la temprana-modernidad: el antagonismo entre arminianos y gomaristas en las Provincias Unidas a comienzos del siglo XVII. Como es bien sabido, las hostilidades que inicialmente discurrieron por las cátedras universitarias y los púlpitos parroquiales pronto terminaron desencadenando una crisis política de magnitud nacional. Para resolver este severo conflicto en torno a los alcances de la predestinación calvinista, las autoridades neerlandesas convocaron el primer concilio paneuropeo del protestantismo internacional: el Sínodo de Dordrecht (1618-1619). Lo que Di Iorio nos propone es la visión de este traumático proceso desde la perspectiva de una confesión rival, el evangelismo luterano. El abordaje de una obra clave del germano Nicolaus Hunnius nos permite, por una vez, trascender el remanido y sempiterno odio que en la Edad Moderna separaba a católicos y protestantes, para reparar en las diferencias no menos amargas que por entonces dividían a los seguidores de Lutero de los discípulos de Calvino.

En un ensayo de notable calidad literaria, Ismael del Olmo sorprende al instalar a Thomas Hobbes, por derecho propio, en un registro con el que

usualmente no solemos relacionarlo: la historia de la posesión diabólica y de los rituales diseñados para sanarla. En un siglo en el que las posesiones, colectivas o individuales, divinas o diabólicas, atravesaban los cinco continentes –basta con recordar los casos de las ursulinas de Loudun en la Francia de Richelieu (1634), de Beatriz Kimpa Vita en el reino del Congo (1684-1706), del colegio de Querétaro en el México virreinal (1691) o de los procesos de Salem en la Nueva Inglaterra puritana (1692)–, Hobbes elabora con frialdad epistemológica y distanciamiento cientificista una crítica aguda a los fundamentos de la demonología occidental. Si los espíritus sólo pueden existir como entidades de una u otra forma materiales, la posibilidad misma de la posesión deviene absurda, tanto como la interpenetración de un cuerpo sólido por otro. Por una vía radicalmente diferente de la ensayada por su compatriota Reginald Scot, el celebérrimo autor de *Leviathan* realiza así su peculiar aporte al proceso de secularización y a la *Weltanschauung* iluminista. La Europa del siglo XVII, tan afecta a la máscara, a la tramoya teatral, al artilugio (figuras todas de la posesión místico-demoníaca), daba nacimiento así a un discurso plagado de reminiscencias materialistas, envés de la mágica y encantada cultura del barroco.

La selección de artículos concluye con el aporte de Gustavo Enrique González. A modo de cierre de ciclo, su trabajo retorna a geografías –el espacio ibérico– y a problemáticas –la cuestión del discernimiento de espíritus– abordadas a comienzos del libro. El eje que estructura el ensayo es la elusiva figura del saludador, enigmático protagonista del folklore peninsular, con características idiosincrásicas que lo convierten en un fenómeno sin parangón en el resto del continente. González nos convierte en testigos presenciales del peculiar encuentro que, a comienzos del siglo XVIII, mantuvieron un saludador y un médico diplomado en la villa extremeña de Tornabacas. Francisco Suárez de Rivera, el galeno en cuestión, había sido comisionado por la justicia concejil para determinar el origen de los supuestos poderes del curandero. Años después, Rivera incluyó en su *Cirugía natural infalible* (1721) una detallada descripción –un verdadero reportaje, al decir de González– del intercambio de impresiones que mantuvo con el misterioso forastero, cuyas virtudes profilácticas rechazó de manera enfática. Con esta actitud, no sólo ayudaba a eliminar del paisaje local a un peligroso competidor de la medicina profesional, sino que también contribuía a descalificar las acusaciones de superstición lanzadas en su contra por algunos de sus colegas. Lejos de la simplificaciones que durante mucho tiempo caracterizaron el abordaje de la era de los *novatores* en España, González pinta un cuadro plagado de matices, en el que la credulidad y el pensamiento científico, la filosofía hermética y el paradigma mecanicista, el culto a los santos y la razón iluminista, conviven no sólo en el seno de la misma civilización sino también en las mentes de algunos de los intelectuales más destacados del período.

* * *

Entre el escenario de profunda crisis general en el que se halla inmersa Europa occidental a fines del siglo XIV, y el contexto de expansión económica y profunda renovación intelectual que caracteriza las décadas centrales del siglo XVIII, los ensayos incluidos en el presente volumen permitirán a los lectores recorrer, junto con los protagonistas individuales y colectivos de las historias aquí recuperadas, un extenso arco temporal que en términos de historia cultural albergó cambios trascendentes sin los cuales resulta imposible comprender la génesis del mundo moderno. En efecto, el deseo de impulsar la plena internalización de la experiencia religiosa –y su consecuente alejamiento de la esfera pública–, que motoriza la reinvención del discernimiento de espíritus a comienzos del siglo XV, preanuncia una de las piezas claves del proceso de secularización en Occidente. Lo mismo cabe decir, aunque por motivos diferentes, de las guerras intestinas de carácter religioso que desgarraron a la Francia católica y a la Holanda calvinista durante la Alta Edad Moderna: aleccionados por las impredecibles consecuencias que la politización de las disputas confesionales podía llegar a tener para la supervivencia misma del Estado, las autoridades civiles aceleraron de allí en adelante los programas neocesaropapistas que hicieron del poder laico el árbitro supremo en materia religiosa en el seno de cada jurisdicción soberana. Esta sumisión de la autoridad eclesiástica a la secular es, no cabe dudas, otra de las piezas fundantes de la moderna sociedad democrática. Las visiones enfrentadas en materia de tolerancia religiosa y del tratamiento de la disidencia ideológica, vehiculizadas por Alonso de Espina y por las Comunidades de Castilla, replican el extenuante combate que hacia finales del Siglo de las Luces desembocó finalmente en el pleno triunfo de las libertades de conciencia y de culto. Los presupuestos que subtienden las más diversas manifestaciones de la apocalíptica cristiana tradicional –el anhelo de transformación del mundo material, el radical perfeccionamiento del *más-acá* por medio de un evento cataclísmico, la concreción de una era de felicidad que permita superar las carencias físicas y espirituales de la humanidad– reaparecerán, transformados pero aún reconocibles, en los apocalipsismos seculares inducidos por las tragedias sociales sobre las que se sustenta la moderna sociedad industrial. No cabe negar tampoco la contribución seminal que el materialismo hobbesiano y su feroz ataque al universo metafísico judeocristiano hicieron a la profundización del proceso de desencantamiento del mundo y al triunfo definitivo del paradigma científico-mecanicista que ha hegemonizado nuestra visión del cosmos durante las últimas tres centurias. Un aporte similar –más modesto, menos radical, pero no por ello menos trascendente en su área de influencia– realizaron los *novatores* españoles, como aquel galeno que, en una perdida aldea de Extremadura, enfrentó de manera decidida a un curandero foráneo, realizando así, en medio de

la nada, una valiosa contribución a los avances del proceso de medicalización, a la construcción del monopolio del saber en manos de la ciencia moderna y a la victoria final de un racionalismo negador por definición de cualquier otra tradición que no fuera la propia.

Para alcanzar estos resultados –muchos de los cuales, quizá la mayoría, defraudaron las expectativas en ellos depositadas–, fueron necesarios arduos siglos de combate, disputas en las cuales, como dejan en claro los ensayos del presente volumen, el poder religioso –a menudo victorioso, en ocasiones contemporizador, a veces derrotado– jugó siempre un rol de primer orden que no podemos ni debemos ignorar. Las relaciones entre poder y religión configuran, pues, uno de los temas centrales de la temprana-modernidad, una era en la cual la cultura emergía como uno de los escenarios privilegiados del conflicto.

Charisma proscriptum
La clericalización del discernimiento de espíritus en la Europa del Gran Cisma de Occidente

Fabián Alejandro Campagne

Universidad de Buenos Aires

Probatio spirituum: un arma letal contra los embustes diabólicos

En tanto dispositivo teológico, el "discernimiento de espíritus" resulta un protagonista clave de la sempiterna rivalidad entre religión oficial y religiosidad carismática en el seno del cristianismo. El rótulo remite a una enigmática frase en idioma griego –*diakriseis pneumaton* (διακρισεις πνευματων)– que irrumpe por única vez en el canon vetero y neotestamentario en el decimosegundo capítulo de la *Epistula I ad Corinthios*.[1] Gracias a las *Collationes* de Juan Casiano, desde comienzos del siglo V se difunde por Occidente la versión latina –*discretio spirituum*– de la expresión griega original.[2]

En la mencionada misiva dirigida a los cristianos de la comunidad de Corinto, Pablo de Tarso enumera una serie de dones o carismas extraordinarios que el Espíritu Santo concede a determinados individuos, de manera más o menos arbitraria, para beneficio de la *ekklēsía* en su conjunto. Durante siglos, *Agios Paulos* ha intrigado a estudiosos y creyentes con este misterioso don, mencionado como al pasar en 1 Corintios 12, 10.[3]

1. Joseph T. Lienhard, "On «Discernment of Spirits» in the Early Church", *Theological Studies*, 41:3 (1980), p. 508.

2. La frase irrumpe en la segunda de las conlationes que Juan Casiano dedica al Abad Moisés. El fragmento en cuestión es *Conlatio Abbatis Moysi secunda* I.3.19-29 (Cassiani Opera. *Collationes* XXIIII, ed. Michael Petschenig, Viena, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004, p. 39).

3. André Munzinger, *Discerning the Spirits: Theological and Ethical Hermeneutics in Paul*, Cambridge University Press, 2007, p. 3. No deja de ser paradójico que, tras dos milenios de investigaciones bíblicas, el dominico irlandés Murphy-O'Connor, uno de los mayores especialistas contemporáneos en las cartas de san Pablo a los corintios, sostuviera que resulta imposible alcanzar definiciones precisas respecto del sentido de este versículo (Jerome Murphy-O'Connor, "The First Letter to the Corinthians", en *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1990, p. 810).

¿Qué significa, en concreto, la habilidad de discernir espíritus?[4] En diferentes momentos de la historia del pensamiento cristiano, la *diakriseis pneumaton* ha sido caracterizada como la milagrosa capacidad de descubrir los pensamientos ocultos de los hombres, sus pecados secretos y, por extensión, el estado de sus almas;[5] como la habilidad de identificar el origen de las mociones o impulsos interiores que inducen a las personas a elegir un curso de acción determinado o a optar entre caminos diversos;[6]

4. La literatura teológica referida al discernimiento de espíritus resulta literalmente inabarcable. No obstante, entre los textos de consulta imprescindible cabe mencionar a: Pietro Schiavone, *Il discernimento. Teoria e prassi*, Milán, Paoline, 2011 (2009); Niels Christian Hvidt, *Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 285-301; André Munzinger, *Discerning the Spirits*; R.W.L. Moberly, *Prophecy and Discernment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; Amos Young, "The Holy Spirit and the World Religions: On the Christian Discernment of Spirit(s) «after» Buddhism", *Buddhist-Christian Studies*, 24 (2004), pp. 191-207; Evan B. Howard, Affirming the Touch of God: A *Psychological and Philosophical Exploration of Christian Discernment*, Lanham, University Press of America, 2000; Augustinus Suh, *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*, Bolonia, Studio Domenicano, 2000, pp. 29-85; 253-264; Manuel Ruiz Jurado, *El discernimiento espiritual. Teología. Historia. Prãctica*, Madrid, BAC, 1994; Thomas Dubay, *Authenticity: Biblical Theology of Discernment*, San Francisco, Ignatius Press, 1977; Laurent Volken, *Visions, Revelations and the Church*, trad. Edward Gallagher, Nueva York, P.J. Kenedy and Sons, 1963 (1961), pp. 111-209; Karl Rahner, *Visionen und Prophezeiungen*, Innsbruck, Tyrolia, 1952; Jacques Guillet *et al.*, "Discernement des esprits", *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, París, Beauchesne, 1957, vol. III, cols. 1222-1291; A. Chollet, "Discernment des esprits", en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, París, Lateouzey et Ané, 1911, vol. IV/2, cols. 1375-1415; Augustin Poulain, *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, París, Beauchesne, 1922 (1901), pp. 334-421; Giovanni Battista Scaramelli, *Discernimento de'spiriti per il retto regolamento delle azioni proprie, ed altrui operetta utile specialmente ai direttori delle anime*, Venecia, Simone Occhi, 1753; Jean Bona, *Traité du discernement des Esprits*, trad. M.L.A.D.H., Bruselas, Pierre Vleugart et fils, 1676.

5. Jean Bona, *Traité du discernement des Esprits*, Tournay, Typographie de J. Casterman, 1840 [1676], p. 27. Aun cuando Tomás de Aquino no resulta consistente a lo largo de su obra en lo que a definiciones de discernimiento de espíritus se refiere, sostiene esta misma tesis en *Summa Theologiae* 1-2 q.111 a.4 (Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, eds. C. Soria, A. Colunga, J.J. Ungidos y F. Pérez Muñiz, Madrid, BAC, 1956, vol. VI, p. 792). San Juan Clímaco relaciona esta capacidad con la pureza absoluta (Saint Jean Climaque, *L'Echelle Sainte*, trad. Placide Deseille, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1978, p. 248). No puede extrañar, entonces, que el don resultara extremadamente frecuente entre los Padres del Desierto (*The Lives of the Desert Fathers. The Historia Monachorum in Aegypto*, trad. Norman Russell, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1980, pp. 53, 64, 88, 91, 100, 154). Pero también resultaba muy común entre los santos del segundo milenio, como se observa en el caso de Anselmo de Canterbury ("Vida de San Anselmo por su discípulo Eadmero", en San Anselmo, *Obras completas*, ed. Julian Alameda, Madrid, BAC, 1953, vol. II, p. 10).

6. Scaramelli diferencia claramente esta definición de la anterior (Juan Bautista Scaramelli, *Discernimiento de los espíritus, para gobernar rectamente las acciones propias, y las de otros*, trad. Pedro Bonet, Madrid, Don Josef de Urrutia, 1790, p. 26). Esta manera de interpretar el discernimiento no siempre generó consenso entre los teólogos: Bernard de Clairvaux, en el *23° Sermo de diversis*, y Meister Eckhart, en *Die Rede der Underscheidunge*, por caso, relativizaron

como la capacidad de ver con claridad aquello que resulta invisible al común de los mortales: el mundo metafísico de las naturalezas angélicas y de las almas desencarnadas,[7] y finalmente, en su versión más modesta y acotada, como sinónimo de la virtud monástica de la sabiduría.[8] Sin embargo, la interpretación que más consenso generó durante gran parte del primer y del segundo milenio cristianos ha sido la que tendió a identificar el discernimiento de espíritus con la virtud de diferenciar las verdaderas de las falsas manifestaciones sobrenaturales, con el poder de precisar si una determinada experiencia místico-visionaria derivaba del espíritu divino, de los ángeles caídos o de la imaginación humana.

Esta interpretación particular se basó en una delicada ingeniería exegética que pretendió hallar correlaciones entre un reducido número de versículos bíblicos: 2 Corintios 11, 14 (que alude al cuasi ilimitado talento

enfáticamente la utilidad práctica del discernimiento así concebido (Bernard de Clairvaux, *Sermons Divers. Tome II [Sermons 23-69]*, trad. Pierre-Yves Émery, París, Cerf, 2007, pp. 29-33; Maître Eckhart, *Discours du discernement*, ed. A.J. Festugière, París, Arfuyen, 2003, pp. 141-142). A partir de la Edad Moderna, esta forma de entender la *discretio spirituum* cobra preponderancia (Timothy Chesters, *Ghost Stories in Late Renaissance France: Walking by Night*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 30-31). No en vano se halla estrechamente asociada a la espiritualidad ignaciana. En los Ejercicios Espirituales, de hecho, "l'intera psiche dell'esercitante diviene una sorta di sensibilissimo sismografo in grado di registrare le più impercettibili mozioni interiori" (Guido Mongini, "Devozione e illuminazione. Direzione spirituale e esperienza religiosa negli Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola", en *Storia della direzione spirituale III. L'età moderna*, ed. Gabriella Zarri, Brescia, Morcelliana, 2008, p. 269). No obstante, recién en la Edad Contemporánea se impone como la definición predilecta de los teólogos (Joseph de Guibert, *Leçons de Théologie Spirituelle*, Toulouse, Apostolat de la Prière, 1943, p. 306; A. Chollet, "Discernement des esprits", col. 1376; Thomas Dubay, *Authenticity*, p. 42).

7. La hagiografía clásica hizo de la capacidad de ver espíritus puros una variante más del don de discernimiento, fruto de la extraordinaria pureza de costumbres de los grandes héroes cristianos. Esta extraordinaria habilidad, que trascendía los habituales carismas taumatúrgico y exorcístico, puso en dificultades al abad Pacomio en el concilio de Letópolis de 345 (David Brakke, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge, Harvard University Press, 2006, p. 83). En el *liber secundus* de los *Dialogorum* de Gregorio Magno hallamos un clásico ejemplo de esta manera de concebir el discernimiento de espíritus (Grégoire le Grand, *Dialogues*, ed. Adalbert de Vogüé, trad. Paul Antin, París, Cerf, 1979, vol. I, p. 152). Como lo demuestra un extraordinario episodio narrado por Julian of Norwich, esta milagrosa capacidad podía llegar incluso a realzar la capacidad perceptiva de los cinco sentidos externos (Julian of Norwich, *Showings*, ed. Edmund Colledge y James Walsh, Mahwah, Paulist Press, 1978, p. 163). Hallamos todavía esta sobrenatural habilidad en una fuente tan tardía como el *Libro de la Vida* de Teresa de Ávila (Santa Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*, ed. Dámaso Chicharro, Barcelona, Altaya, 1995, pp. 454-455). Para fines del siglo XVIII, la gran síntesis de Scaramelli ya no consideraba a esta facultad parte intrínseca del discernimiento de espíritus (Juan Bautista Scaramelli, *Discernimiento de los espíritus*, p. 31).

8. François Dingjan, *Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin*, Assen, Van Gorcum, 1967.

mimético del demonio, capaz de adoptar incluso la apariencia de un ángel de luz); 1 Tesalonicenses 5, 19-20 (que reafirma de manera contundente la existencia del genuino fenómeno profético); 1 Juan 4, 1 (que insta a los cristianos a examinar y poner a prueba cualquier espíritu que pretenda interactuar con el colectivo humano), y 1 Corintios 12, 10 (que incluye el discernimiento de espíritus entre las *gratias gratis datae* concedidas por el Espíritu Santo). El primer teólogo que de manera explícita interrelacionó estos fragmentos aislados fue Orígenes de Alejandría, sentando de esa manera las bases para el nacimiento de una potente y sofisticada pneumatología cristiana.[9] Fue en función de esta última interpretación hegemónica que el discernimiento de espíritus se convirtió, desde la génesis misma de la Iglesia constantiniana, en protagonista esencial del perenne enfrentamiento entre formas mediatas e inmediatas de acceso al orden sobrenatural, en la piedra basal de la irresuelta tensión entre institución y carisma en el contexto de la religión cristiana.[10]

Resulta posible identificar dos etapas decisivas en la historia del discernimiento de espíritus así entendido: por un lado, el período que se extiende entre el *De Principiis* de Orígenes y el *Klimax tou Paradeisou* de san Juan Clímaco (c. 230-c. 600); por el otro, el que se extiende entre el *De arte cognoscendi falsis prophetis* de Pierre d'Ailly y el *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione* de Próspero Lambertini (c. 1380-c. 1740). En ambos casos, fueron sendos audaces desafíos al monopolio hermenéutico que la Iglesia institucional reclama para sí los que impulsaron la reflexión sobre el misterioso don paulino.

Identifiquemos a continuación algunos mojones destacados en la evolución de las tensiones entre institución y carisma durante el pri-

9. Wendy Love Anderson, *Free Spirits, Presumptuous Women, and False Prophets: The Discernment of Spirits in the Late Middle Ages*, Ph.D. diss., University of Chicago, 2002, pp. 31-33; Joseph T. Lienhard, "On «Discernment of Spirits»", pp. 512-514, 517, 529; Jacques Guillet *et al.*, "Discernement des esprits", cols. 1248-1249.

10. Jon Mark Ruthven, *On the Cessation of the Charismata: The Protestant Polemic on Post-Biblical Miracles*, Tulsa, Word and Spirit Press, 2011, pp. 169-186; John Potts, *A History of Charisma*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009, pp. 23-83; Niels Christian Hvidt, *Christian Prophecy*, pp. 86-119; Stephen Bevans, "Learning to «Flee from... Bishops»: Formation for the Charism of Priesthood within Religious Life", *Australian eJournal of Theology*, 10:1 (2007), 14 pp.; R.W.L. Moberly, *Prophecy and Discernment*, pp. 1-40; Bernard McGinn, "«Evil-Sounding, Rash, and Suspect of Heresy»: Tensions between Mysticism and Magisterium in the History of the Church", *The Catholic Historical Review*, 90:2 (2004), pp. 193-212; Anthony Blasi, "Office Charisma in Early Christian Ephesus", *Sociology of Religion*, 56:3 (1995), pp. 245-255; Ulrich Luz, "Charisma und Institution in Neutestamentlicher Sicht", *Evangelische Theologische*, 49 (1989), pp. 76-94 (versión resumida en castellano en "Carisma e institución a la luz del Nuevo Testamento", *Selecciones de Teología*, 29:113 [1990], pp. 17-28).

mer milenio cristiano.[11] Si dejamos al margen los libros del *Novum Testamentum*, el primer texto del período post-apostólico que resulta relevante para la evolución de la *probatio spirituum* es la celebérrima *Didaché* ó *Enseñanza* (Διδαχή), compuesta entre el 70 y el 110 d.C.[12] Su lectura prueba de inmediato que los profetas aún eran tenidos en alta estima en las comunidades cristianas de la segunda mitad del siglo I.[13] El inmenso rol que la *Didaché* concedía a estos agentes religiosos podría tomarse como un indicio de la superabundancia de profetas en las congregaciones primitivas. Sin embargo, la evidencia también podría interpretarse en sentido contrario: esto es, que a raíz de la creciente disminución del número de profetas verdaderos, los pocos individuos que aún ocupaban dicha posición recibían de parte de sus respectivas comunidades las deferencias y los privilegios que la *Didaché* se encargaba de resaltar. Esta interpretación se refuerza aun más si reparamos en un fragmento del tratado en el que los autores aconsejaban a las iglesias locales cubrir con ancianos y diáconos las funciones que hasta entonces venían desempeñando los profetas.[14] Resulta más que probable, pues, que la *Didaché* simplemente estuviera reconociendo la dramática declinación de la profecía clásica en la Iglesia de fines del siglo I.[15] El texto no haría más que corroborar la estrecha relación que existe entre el retroceso de la profecía –una autoridad religiosa de matriz carismática– y el ascenso del episcopado –una autoridad religiosa de matriz institucional–.

El siguiente texto relevante para la evolución de la *discretio spirituum* es el influyente *Pastor de Hermas* (Ποιμήν του Ερμά), escrito en algún mo-

11. Sobre el discernimiento de espíritus en la Antigüedad tardía, véanse *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 6:1 (2009), sezione monografica: "Il discernimento spirituale nel cristianesimo antico", pp. 1-120; Antony D. Rich, *Discernment in the Desert Fathers: Diakrisis in the Life and Thought of Early Egyptian Monasticism*, Milton Keynes, Paternoster Press, 2007; William Harmless, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford, Oxford University Press, 2004; Joseph T. Lienhard, "On «Discernment of Spirits»", *passim*.

12. Henry Chadwick, *The Early Church*, Harmondsworth, Penguin, 1967, pp. 46 y ss.

13. Kurt Niederwimmer y Harold W. Attridge, *The Didache: A Commentary*, Mineápolis, Fortress Press, 1998, p. 193.

14. Ibídem, p. 200.

15. David Hill, *New Testament Prophecy*, Atlanta, John Knox Press, 1979, pp. 187 y ss.; Georg Schöllgen, "The Didache as a Church Order: An Examination of the Purpose for the Composition of the Didache and Its Consequences for Its Interpretation", en *The Didache in Modern Research*, ed. Jonathan A. Draper, Leiden, Brill, 1996, pp. 43-71; Gotthold Hasenhüttel, *Charisma: Ordnungsprinzip der Kirche*, Friburgo, Herder, 1969, p. 196; Burnett Hillman Streeter, *The Primitive Church: Studied with Special Reference to the Origins of the Christian Ministry*, Londres, Macmillan and Co., 1929, pp. 149-150.

mento entre el 90 y el 130 d.C. En el *Pastor* se perciben ya algunas diferencias fundamentales respecto de la *Didaché*. Hermas sólo menciona como autoridades religiosas a los apóstoles, a los obispos, a los maestros y a los diáconos.[16] El autor sagrado afirma conocer personas llenas del espíritu divino, que hablaban y actuaban como profetas. Y sin embargo, no sólo se niega a llamarlos por dicho nombre, sino que tampoco los incluye entre los líderes comunitarios. El *Pastor de Hermas* expresa, en síntesis, el momento de la historia de la Iglesia, todavía en ciernes en tiempos de la *Didaché*, en que la autoridad carismática se vio definitivamente desplazada por la autoridad institucional. A partir de entonces, y en gran medida a causa de la admonición contenida en 1 Tesalonicenses 5, 19-22, se mantuvo en el seno de la Iglesia la posibilidad teórica de la existencia de la profecía, aun cuando el fortalecimiento de una autoridad menos carismática, encarnada en la figura del obispo, la condenó de allí en más a jugar un rol decididamente secundario.

Sin embargo, el problema de la tensión entre religión institucional y religiosidad carismática lejos estaba de haberse resuelto en la Iglesia primitiva. De hecho, resurgiría con enorme fuerza pocas décadas después, a raíz de la irrupción del montanismo, un movimiento potenciado por la rápida institucionalización de la Iglesia post-apostólica (proceso que impulsaba a muchos creyentes a añorar el cristianismo ascético y radical de los orígenes).[17] Cualquiera sea el caso, no caben dudas de que el verdadero carisma profético sufrió enormemente a causa de la negativa experiencia que para la Iglesia institucional supuso esta audaz corriente heterodoxa.[18] Al calificar como una Nueva Jernsalén a la ciudad frigia de Pepuza, su base de operaciones, Montano († 175) relativizó *ipso facto* la autoridad de la totalidad de las prelaturas existentes.[19] En síntesis, en el lapso de pocos meses, el temido heresiarca redefinió por completo la eclesiología cristiana: la Iglesia debía ser una institución liderada por profetas inspirados en el contexto de una revelación divina permanente, que continuaría comuni-

16. *The Shepherd of Hermas*, vision 3.5 [13].1: “Hear now concerning the stones that go to the building. The stones that are squared and white, and that fit together in their joints, these are the apostles and bishops and teachers and deacons”. Traducido por J.B. Lightfoot (http://folk.uio.no/lukeb/books/theo/The% 20Shepherd%20of%20Hermas.pdf; consultado el 26 octubre de 2012).

17. David Middlemiss, *Interpreting Charismatic Experience*, Londres, SCM Press, 1996, p. 2.

18. Ben Witherington, Jesus the Seer: The Progress of Prophecy, Peabody, Hendrickson, 1999, p. 396.

19. Los montanistas descreían de la tesis que afirmaba que la totalidad de los *charismata* sobrenaturales convergían de manera natural en los obispos, y con ello negaban la posibilidad de que los dones extraordinarios pudieran jamás subordinarse a los cargos eclesiales (Kilian McDonnel y George T. Montague, *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit: Evidence from the First Eigth Centuries*, Collegeville, The Liturgical Press, 1990, p. 256).

cando nuevos mensajes hasta el fin de los tiempos.[20] El desafío lanzado por el Movimiento de la Nueva Profecía shockeó de tal manera a la jerarquía que alteró para siempre, quizá hasta un punto de no retorno, su relación con las formas de religiosidad carismática. A partir de entonces, la pacífica coexistencia entre las vías ordinaria y extraordinaria de salvación jamás pudo recuperarse plenamente. Para el momento en que se produjo la conversión de Constantino, estaba claro que la Iglesia debía ser liderada por sacerdotes ordenados por la jerarquía eclesiástica, y no por profetas directamente inspirados por el Espíritu Santo.[21]

Tras la extirpación del virus montanista, el siguiente fenómeno que impactó de manera directa sobre la evolución del discernimiento de espíritus fue el monacato del desierto. Gracias a los miles de ermitaños que se internaron en los ardientes yermos del Cercano Oriente, la *discretio spirituum* logró trascender la *episteme* para devenir *tekné*.[22] En efecto, a partir del último tercio del siglo IV, miles de monjes, portadores de un *ethos* ascético extremista –anacoretas primero, cenobitas después–, invadieron las áreas desérticas egipcias y sirio-palestinenses con la intención de alcanzar estadios supremos de pureza, y desplazar así a los demonios del último refugio que les quedaba tras la derrota del paganismo en las ciudades.[23] No puede sorprendernos, pues, que la *diakriseis pneumaton* pasara a ocupar de inmediato un lugar centralísimo en la espiritualidad del desierto.[24] Aislados en el páramo, un escenario hasta entonces monopolizado por los ángeles caídos, amos de la ilusión y de la máscara, los atletas de la fe necesitaron herramientas que les permitieran diferenciar con certeza las visiones falsas de las verdaderas. En función de este requerimiento, y según confirma

20. Se trataba de un paradigma eclesiológico radicalmente opuesto al encarnado por los obispos. Según la feliz expresión de Dodds, "from the point of view of the hierarchy, the Third Person of the Trinity had oulived his primitive function" (E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, p. 67).

21. Nancy Caciola, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2003, p. 7.

22. Respecto de esta transformación, véase Maria Rosa Parrinello, "Tecnica e carisma. Il discernimento tra radici pagane e tradizione cristiana: Diadoco di Fotica e Giovanni Climaco", *Rivista di storia del cristianesimo*, 6:1 (2009), pp. 99-120.

23. Al decir de Brakke, "*the monk succeeds the martyr as the person on the front line in the conflict between Christ and Satan*" (David Brakke, *Demons and the Making of the Monk*, p. 24).

24. "*Certain practices –especially attention to self (prosoche) and discernment of spirits (diakrisis)– became central to this quest and defined how the monk actually moved through the treacherous inner landscape toward a place of self-knowledge and freedom in God*" (Douglas Burton-Christie, "Early Monasticism", en *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, eds. Amy Hollywood y Patricia Z. Beckman, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 48).

ampliamente el relato hagiográfico, la divinidad concedió con largueza el don de discernimiento a los sufridos ermitaños. Aun cuando Satán adoptara el disfraz perfecto –la mismísima apariencia de Dios Padre sentado sobre su trono–, de inmediato los anacoretas descubrían el engaño sin hesitación, desenmascarando con conmovedora facilidad las esforzadas y sofisticadas *mises-en-scène* del Enemigo.[25]

Como es sabido, la primera figura relevante de la gesta del desierto fue Αββάς Αντώνιος, Antonio el Grande (251-356).[26] La aventura del "Padre de todos los monjes" alcanzó una extraordinaria publicidad gracias a la *Vita Antonii* de Atanasio de Alejandría.[27] Resulta difícil exagerar la importancia que el inédito suceso alcanzado por este *best-seller* tardo-antiguo tuvo para la difusión de la *discretio spirituum*. Un tercio de la *Vita* (los capítulos 16 a 43) consiste en un extensísimo discurso-exhortación que Antonio dirige a una asamblea de monjes.[28] Estos 27 apartados configuran la primera descripción exhaustiva de la praxis de la *discretio spirituum*, principal virtud del sobrehumano abad, un megacarisma que ordenaba y reglaba la totalidad del accionar del asceta.

La permanente tensión entre institución y carisma se percibe con claridad en un texto como la *Vita Antonii*. Aunque san Atanasio realiza denodados esfuerzos para conciliar ambas formas de expresión religiosa, el resultado de su trabajo no siempre resulta consistente.[29] En efecto, si por un lado el biógrafo pone en escena a un abad respetuoso y obediente de la jerarquía, por el otro no puede dejar de reconocer que Antonio actuaba con enorme autonomía e independencia de cualquier autoridad exterior. En primer lugar, el asceta empleaba su extraordinaria capacidad de discernir para dilucidar la validez de sus propios sueños, visiones y apariciones.

25. Sobre la creciente demonización de las visiones sensitivas en el marco del monacato oriental antiguo, véase Alexander Golitzin, "«The Demons Suggest an Illusion of God's Glory in a Form»: Controversy over the Divine Body and Vision of Glory in Some Late Fourth, Early Fifth Century Monastic Literature", *Stvdia Monastica*, 44:1 (2002), pp. 13-43.

26. Sobre la trascendencia y la perduración en el tiempo del culto de san Antonio, véase Laura Fenelli, *Dall'eremo alla stalla. Storia di sant'Antonio abate e del suo culto*, Bari, Laterza, 2011.

27. Sobre la inmediata y notable difusión alcanzada por la obra de san Atanasio, véanse Lois Gandt, *A Philological and Theological Analysis of the Ancient Latin Translations of the "Vita Antonii"*, Ph.D. diss., Fordham University, 2008; G. Garitte, "Le texte grec et les versions anciennes de la Vie de saint Antoine", *Studia Anselmiana*, 38 (1956), pp. 1-12.

28. Athanasius, *The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*, ed. Robert C. Gregg, Mahwah, Paulist Press, 1980, pp. 43-64.

29. Tal como sostiene Vecoli, "siamo ovviamente nell'ambito di una forte tensione bipolare tra carisma ed istituzione" (Fabrizio Vecoli, *Lo Spirito soffia nel deserto. Carismi, discernimento e autorità nel monachesimo egiziano antico*, Brescia, Morcelliana, 2006, p. 48).

El suyo era un claro ejemplo de autodiscernimiento.[30] En segundo lugar, ningún agente externo al propio abad evaluó jamás la legitimidad de sus *charismata*. La *diakriseis pneumaton* era en sí misma una experiencia religiosa extraordinaria, cuya autenticidad también debía poder validarse. Pero en el contexto de la *Vita Antonii* ello no sucede jamás. La sabiduría divina se presentaba siempre como un circuito cerrado de autolegitimación: sólo quien ya poseía el carisma podía verificar su autenticidad.

Plaga mystica: la rebelión del verbo femenino

El análisis de la evolución de la *discretio spirituum* durante el primer milenio ha dejado en claro que resulta imposible comprender las transformaciones de este dispositivo teológico si descuidamos el contexto, los diferentes cristianismos, las sucesivas reinvenciones protagonizadas por la Iglesia a lo largo de su extensa trayectoria. No resulta casual, pues, que la remisión tanto del profetismo como de la herejía durante la segunda mitad del primer milenio supusiera también un relativo descuido (olvido) del arte de discernir. De la misma manera, tampoco puede resultar azaroso que la recuperación del dispositivo *discernendi* de mediados del siglo XII en adelante fuera de la mano de la reaparición de una potentísima expresión de religiosidad parainstitucional, la *praxis* profético-visionaria, que en el lapso de pocas décadas adquirió un irrefrenable carácter epidémico. Poco después de la muerte de San Bernardo, la irrupción de figuras de la talla de Gioacchino da Fiore, Hildegard von Bingen o Marie d'Oignies volvió a ubicar en el centro de la escena a los raptos, a los éxtasis y a las revelaciones, desatando así un nuevo y agudo pico de tensión entre carisma e institución.[31]

Fueron en particular las grandes exponentes de "la invasión mística" femenina las que impulsaron la reactualización del por entonces descuidado discernimiento de espíritus.[32] Aun cuando no se trataba de un *habitus* exclusivamente femenino, la gran cantidad de mujeres que comenzaron a encarnar esta nueva forma de entusiasmo religioso llevó a los propios contemporáneos a analizar el fenómeno desde una es-

30. Maria Chiara Giorda, "La paternità carismatica di Antonio", en *Direzione spirituale e agiografia. Dalla biografia classica alle vite dei santi dell'età moderna*, eds. M. Catto, I. Gagliardi y R. M. Parrinello, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2008, pp. 49-51.

31. Véase al respecto Bernard McGinn, "«To the Scandal of Men, Women are Prophesying»: Female Seers of the High Middle Ages", en *Fearful Hope: Approaching the New Millenium*, eds. Christopher Kleinhenz y Fannie LeMoine, Madison, University of Wisconsin Press, 1999, pp. 59-85.

32. Tomo la expresión "invasión mística" de Andrés Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, École Française de Rome, 1981, pp. 472-478.

trecha perspectiva de género.[33] "En los días que corren Dios ostenta los signos de su potencia en el sexo débil", sostenía en 1158 el autor de los *Annales Palidenses*.[34] Se refería, claro está, a las germanas Hildegard von Bingen (1098-1179) y Elizabeth von Schönau (1129-1165), las dos primeras grandes representantes del poblado gineceo celestial bajomedieval y temprano-moderno.[35] De hecho, fue la propia Hildegard la que acuñó la feliz expresión *"muliebre tempus"* para dar cuenta del inédito protagonismo que el verbo femenino cobraba por entonces.[36] Plenamente conscientes de la revolución que protagonizaban, ambas religiosas aluden en términos extraordinariamente similares al "escándalo" que la nueva profecía femenina provocaba.[37]

Resulta una verdad incontrastable que durante la segunda mitad del siglo XII Occidente experimenta una transformación revolucionaria de las formas de religiosidad laica, la emergencia de una nueva espiritualidad que ya no se basaba en los principios de contemplación monástica sino en el deseo de alcanzar una plena identificación con la humanidad sufriente del Cristo histórico, una espiritualidad cuyo objetivo último era la divinización del creyente aquí y ahora, *hic et nunc*.[38] Si bien en un comienzo la jerarquía eclesiástica observó el fenómeno con una mezcla de fascinación y temor reverencial, en la mayor parte de los prelados pronto primó una actitud de profunda desconfianza.[39] Después de todo, lo que las místicas ofrecían era una nueva definición existencial de la subjetividad religiosa, basada en un

33. Al decir de McGinn, "*men were indeed scandilzed at women prophesyng and women have continued to predict the last days from Hildegard's time until our own, if only because the era of justice still seems so far off*" (Bernard McGinn, "To the Scandal of Men", p. 59).

34. *Annales Palidenses*, ad. 1158: "*his etiam diebus in sexu fragili signa potentie sue Deus ostendit, in suabus ancillis suis, Hildegarde videlicet in monte Roperti iuxta Pinguiam, et Elisabeth in Schonaugia, quas spiritu prophetie replevit*" (*Monumenta Germaniae Historica: Scriptores*, Berlín, 1826-, vol. 16, p. 90). A menos que se indique lo contrario, las traducciones del latín al castellano reproducidas en el cuerpo del artículo son mías.

35. Tomo la expresión "gineceo celestial" de Jane Tibbetts Schulenburg, "Sexism and the Celestial Gynaeceaum – from 500 to 1200", *Journal of Medieval History*, 4 (1978), pp. 117-133.

36. Sanctae Hildegardis, *Epistolarum liber*, ep. 49: "*muliebre vero tempus istud*" (Migne, PL 197, col. 254D).

37. Heinrich Schipperges, "Ein unveröffentliches Hildegard-Fragment (Codex Berlin. Lat. Qu. 674)", *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften*, 40 (1956), p. 71; *Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Aebte Ekbert und Emecho von Schönau*, ed. F.W.E. Roth, Brünn, 1884, p. 40.

38. André Vauchez, "Female Prophets, Visionaries, and Mystics in Medieval Europe", en ídem, *The Laity in the Middle Ages: Religious Beliefs and Devotional Practices*, trad. Margery J. Schneider, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1993 (1987), pp. 219-220.

39. "*Female spiritual claims were first established, subsequently controlled, and then ultimately discredited*" (Dyan Elliott, Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional *Culture in the Later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 2).

exclusivo y aristocratizante vínculo amoroso entre el creyente y la divinidad. Se trataba de una audaz resignificación de la noción misma de religión, que implicaba un brutal deslizamiento desde una experiencia mediada hacia una experiencia directa de lo numinoso. No estoy afirmando que aquellas mujeres despreciaran los sacramentos, pues por regla general manifestaban una obsesiva dependencia de rituales hierofánicos como la eucaristía.[40] Pero lo cierto es que para la mayoría de las místicas ya no importaba si la comunión tenía lugar durante la misa o fuera de ella: lo único que para ellas contaba era la unión directa con la sustancia divina, una experiencia como tal indescriptible, intransferible, incomunicable e inefable. En síntesis: si el misticismo femenino bajomedieval terminó resultando profundamente subversivo fue porque tácitamente propuso un insanable divorcio entre el saber afectivo y el intelectual. Los raptos, los arrobamientos, los éxtasis producían un tipo de conocimiento directo del ser divino en toda su inenarrable dimensión, una ciencia perfecta que ni la más sofisticada teología académica podía jamás soñar con igualar.[41]

Ahora bien, si el súbito surgimiento y la rápida difusión de la invasión mística supusieron la paralela recuperación del olvidado discernimiento de espíritus, ello fue no sólo porque el sentido último del dispositivo era la vigilancia de las formas de religiosidad carismática y el desenmascaramiento de los ardides del demonio, sino también porque las principales exponentes de la nueva santidad femenina pretendieron utilizar en beneficio propio dicho mecanismo, con el objeto de legitimar su religiosidad radicalmente parainstitucional. Ello fue así desde el origen mismo del fenómeno. En efecto, tanto Hildegard von Bingen como Elizabeth von Schönau buscaron manipular la *discretio spirituum* para instalar la sensación de que, en la mejor tradición del venerable profetismo hebreo, su comunicación directa con el mundo metafísico las ubicaba en gran medida por encima de la Iglesia institucional.[42] Como san Antonio ocho siglos antes, las dos mujeres se mantuvieron plenamente integradas a la institución eclesial, al mismo tiempo que, de manera simultánea, protagonizaban ejercicios de autodiscernimiento que colocaban sus

40. Al decir de Dalarun, "*le retour vers la communion fréquente fut plus qu'un dévotion: une reivendication spécifiquement feminine*" (Jacques Dalarun, "Dieu changea de sexe, pour ainsi dire", en *La religion faite femme, XIe-XVe* siècle, París, Fayard, 2008, p. 232).

41. André Vauchez, "Female Prophets, Visionaries, and Mystics", p. 228.

42. Tal como sostiene Newman, "*the urgency of [Hildegard's] need for validation, augmented by her gender, led her to no less insist on the absolute and infallible character of her inspiration. She claimed for her own works a quasi-scriptural degree in inspiration and inerrancy*" (Barbara Newman, "Hildegard of Bingen: Visions and Validation", *Church History*, 54:2 [1985], p. 164). Para el caso de Elisabeth von Schönau, véase Anne L. Clark, "Holy Woman or Unworthy Vessel? The Representations of Elisabeth of Schönau", en *Gendered Voices: Medieval Saints and their Interpreters*, ed. Catherine M. Mooney, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1999, pp. 40-42.

experiencias carismáticas fuera de toda regulación exógena.[43] En *Scivias*, la más famosa de sus transcripciones místico-proféticas, Hildegard von Bingen fecha con enorme precisión los inicios de su carrera carismática, y lo hace con términos que sorprenden por su audacia.[44] En la *Vita Sanctae Hildegardis*, sus dos primeros hagiógrafos, Gottfried von St. Disibod y Dieter von Echternach, relatan el mismo episodio con más detalles y aun menos prudencia.[45] No se trata en ambos casos de un *topos* de humildad sino de un reclamo literal: el saber y la autoridad de la mujer derivaban de un plano existencial superior. Ello explica también las amenazas que Hildegard sembraba en sus escritos, lanzadas contra quienes se atrevieran a modificar siquiera una palabra de las revelaciones que dictaba a sus amanuenses.[46] Intimidaciones como éstas explican por qué pronto se acallaron las dudas iniciales que algunas autoridades religiosas manifestaron respecto de la nueva profetisa.[47] La misma *Vita Hildegardis* da cuenta de lo que sucedió cuando el abad del monasterio en que la profetisa residía dudó de sus visiones: ante este tímido intento de aplicar a su persona los criterios de la *probatio spirituum*, Hildegard cayó presa de una incurable parálisis, que sólo remitió cuando el abad se avino finalmente a reconocer la santidad del espíritu que la guiaba.[48]

En el caso de Elizabeth von Shönau, fenómenos como la tensión entre institución y carisma, la primacía del autoexamen por sobre el discernimiento eclesial, y la negativa a aceptar cualquier clase de supervisión exter-

43. Es probable que en gran medida Hildegard consiguiera finalmente el objetivo que se planteaba, tal como se desprende de las hiperbólicas alabanzas que le dedica el benedictino flamenco Guibert de Gembloux: "*muliebrem depressionem altitudine multa transcenderit; et non quorumlibet, sed summorum eminentiae comparata virorum*" (Guibertus Gemblacensis, "Epistola 16", en *Analecta Sacra*, *VIII*, ed. Joannes Baptista Pitra, París, A. Jouby et Roger, 1882, p. 386).

44. Sanctae Hildegardis, *Scivias sive Visionum ac Revelationum libri tres*: "*Actum est in millesimo centesimo quadragesimo primo Filli Dei Jesu Christi incarnationis anno [...]. Et repente intellectum expositionis librorum videlicet Psalterium, Evangeliorum et aliorum catholicorum tam Veteris quam Novi Testamenti voluminum sapiebam, non autem interpretationem verborum textus eorum, nec divisionem syllabarum, nec cognitionem casuum aut temporum callebam*" (Migne, PL 197, cols. 383-384).

45. Según ambos hagiógrafos, a partir de su primera iluminación Hildegard no sólo comprendió el sentido de los textos sagrados, sino que también pudo abordar la lectura de las obras teológico-filosóficas y componer música (Godefrido et Theodorico monachis, *Vita Sanctae Hildegardis*, Migne, PL 197, col. 104).

46. S. Hildegardis, Liber vitae meritorum, ed. Jean-Baptiste Pitra, *Analecta Sacra*, 8 (1882), p. 244.

47. Godefrido et Theodorico monachis, *Vita Sanctae Hildegardis*: "*ita quod multi dixerunt: Quid est hoc, quod huic stultae et indoctae feminae tot mysteria revelantur, cum multi sortes et sapientes viri sint? [...] Multi enim de revelatione admirabantur, utrum a Deo esset, an de inaquositate aerorum spirituum, qui multos seducunt*" (Migne, PL 197, col. 106).

48. Ibídem, col. 96.

na, se tornan mucho más patentes todavía. Una anécdota extraordinaria, contenida en el *Tercer Libro de las Visiones*, describe la extemporánea reacción que tuvo el espíritu familiar de Elizabeth cuando la mujer, siguiendo estrictas instrucciones de sus directores de conciencia, intentó ponerlo a prueba según los clásicos criterios del discernimiento de espíritus. A diferencia de lo que sucedería durante el período temprano-moderno, cuando la misma divinidad transmitía a las místicas su satisfacción por estas prudentes prevenciones, a mediados del siglo XII los espíritus buenos se escandalizaban ante la mera posibilidad de someterse al examen de una autoridad externa. Lejos de elogiar la cautela de la autoridad religiosa, el espíritu psicopompo de Elizabeth repudió el mismísimo intento de sus superiores de identificar el origen de la entidad que la visitaba.[49]

Los ejemplos del siglo XII confirman, pues, que las grandes exponentes de la invasión mística se esforzaron por fundar una autoridad religiosa sustentada en recurrentes ejercicios de autodiscernimiento espiritual. Si las profetisas, las místicas y las visionarias afirmaban con certeza absoluta que los espíritus que las inspiraban no eran de origen diabólico, los dirigentes eclesiásticos no tenían derecho a dudar de su capacidad diagnóstica ni a someterlas a ejercicio alguno de *probatio spirituum*.

Ahora bien, lejos de amainar con el paso del tiempo, estos usos audaces del discernimiento de espíritus se fueron potenciando cada vez más, hasta convertirse en el siglo XIV en una pieza clave del proceso de construcción identitaria de las máximas referentes religiosas del momento: Brígida de Suecia (1303-1373) y Catalina de Siena (1347-1380).[50] En gran

49. *Die Visionen der hl. Elisabeth*, p. 72. Respecto de este episodio y de otros similares en la vida de Elisabeth von Schönau, véase John W. Coakley, *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*, Nueva York, Columbia University Press, 2006, pp. 38-43.

50. La bibliografía académicamente relevante sobre Brígida de Suecia es menos abundante de lo que se supone. Al respecto, véanse Bridget Morris, "General Introduction", en *The Revelations of St. Birgitta of Sweden*. Volume 1: *Liber Caelestis*, Books I-III, ed. y trad. Denis Searby, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 3-38; Claire L. Sahlin, *Birgitta of Sweden and the Voice of Prophecy*, Woodbridge, Boydell Press, 2001; Rosalynn Voaden, *God's Words, Women's Voices: The Discernment of Spirits in the Writings of Late-Medieval Women Visionaries*, Woodbridge, York Medieval Press, 1999, pp. 73-108; Peter Dinzelbacher, "Saint Bridget and Mysticism of Her Time", en *Santa Brigida: profeta dei tempi nuovi/Saint Bridget: Prophetess of New Ages. Proceedings of the International Study Meeting*, Roma, October 3-7, 1991, Roma, Casa Generalizia Suore Santa Brigida, 1993, pp. 338-372; Tore Nyberg, "Introduction", en *Birgitta of Sweden: Life and Selected Revelations*, ed. Marguerite Tjader Harris, trad. Albert Ryle Kezel, Nueva York, Paulist Press, 1990, pp. 13-51. También resultan de extraordinaria utilidad los listados de fuentes primarias y secundarias agrupados en http://www.sanctabirgitta.com/underniva/lardigmer/artikel_visa.asp?ID=512.

La producción reciente sobre Catalina de Siena resulta relativamente más abundante. Véanse Jane Tylus, *Reclaiming Catherine of Siena: Literacy, Literature, and the Signs of Others*, Chicago, The University of Chicago Press, 2009; *Dire l'ineffabile: Caterina da Siena e*

medida a causa de la crisis cuasi terminal que por entonces atravesaba la Iglesia posgregoriana, Brígida y Catalina adquirieron una proyección política prácticamente inédita en la historia de la santidad femenina. Papas, obispos y reyes recibieron sus furibundas epístolas, rebosantes de amenazas, destinadas a amedrentar a sus ilustres destinatarios con la descripción de los males terrenos y ultraterrenos que recaerían sobre ellos en caso de que osaran ignorar los mensajes celestiales que las beatas les transmitían. Tal fue la influencia que alcanzaron con sus anatemas que finalmente consiguieron que la cátedra petrina retornara a su sede natural, poniendo fin con ello a los sesenta y ocho años del denominado Cautiverio de Avignon.

Cabe destacar que tanto la profetisa nórdica como la mística toscana le dieron a la *discretio spirituum* un uso más completo que el ensayado dos siglos antes por la Sibila del Rin y su discípula. Las dos santas del siglo XIV no sólo emplearon el dispositivo para evitar el entramado de controles eclesiásticos: también lo transformaron en una potente herramienta de conocimiento. Ambas sostuvieron, de hecho, que las técnicas que se requerían para diferenciar los espíritus buenos de los perversos les habían sido enseñadas por la divinidad misma.[51] Por lo tanto, ya no

il linguaggio della mistica, eds. Lino Leonardo y Pietro Trifone, Florencia, Galluzzo, 2006; F. Thomas Luongo, *The Saintly Politics of Catherine of Siena*, Ithaca, Cornell University Press, 2006; Antonio Volpato, "Le lettere sullo Scisma", en *La Roma di Santa Caterina da Siena*, ed. Maria G. Bianco, Roma, Studium, 2001, pp. 110-127; Diana L. Villegas, "Discernment in Catherine of Siena", *Theological Studies*, 58 (1997), pp. 19-38; Karen Scott, "«Io Catarina»: Ecclesiastical Politics and Oral Culture in the Letters of Catherine of Siena", en *Dear Sister: Medieval Women and the Epistolary Genre*, eds. Karen Cherewatuk y Ulrike Wiethaus, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1993, pp. 87-21.

51. *Primus Liber Revelationum caelestium Sanctae Brigittae de Svetia*: "*Ego sum Creator tuus Redemptor: Quare timuisti de verbis meis? Et cur cogitasti, de quo spiritu essent, de bono an de malo? Dic mihi quid invenisti in verbis meis, quod conscientia tua non dictabat tibi faciendum? Aut nunquid aliquid praecepi tibi contra rationem? Ad quae sponsa respondit. Nequaquam, sed omnia illa sunt vera, et ego male erravi. Respondit spiritus, seu sponsus. Ego praecepi tibi tria, ex quibus tu posses cognoscere spiritum bonum*" (*Revelationes Sanctae Brigittae*. Olim a Card. Turrecremata recognitae & approbatae, in duos Tomos distributae, Romae, apud Ludovicum Grignanum, 1628, vol. I, pp. 10-11).

Sancta Catharina Senensis, *Dialogo della divina provvidenza*, 71: "*se tu ora mi domandi: «Da che si può riconoscere che la visione è del demonio anziché tua?», Io ti rispondo che il segno è il seguente…*" (Santa Caterina da Siena, *Dialogo della divina provvidenza*, ed. Maria A. Raschini, Bolonia, Edizioni Studio Domenica, 2008 (1989), p. 174).

Fr. Raimundo Capuano, Vita S. Catharinae Senensis (Legenda maior), 1.5.85: "*sed vis inquit, ut doceat te, quatenus possis discernere visiones meas a visionibus inimici? Illaque instantissime hoc supplicante, respondit: Agile foret per inspirationem animam tuam informare, quod statim discerneret inter unam & aliam: sed ut profit tam aliis quam tibi, volo te verbo docere […]. Tu igitur in te ipsa semper examinandi diligenter, perpendere poteris, unde processit visio…*" (*Acta Sanctorum*, III Aprilis, Dies 30, Antuerpiae, apud Michaelem Cnobarum, 1675, p. 874).

solamente utilizaban la *discretio spirituum* para evitar los controles externos: ahora la empleaban también para dar lecciones, para instruir a presbíteros y teólogos, al alto y al bajo clero, a los eclesiásticos, a los laicos y al mundo entero. No puede sorprender, pues, que de mediados del siglo XIV en adelante uno de los puntales del proceso de reinvención del discernimiento de espíritus, destinado a revertir los triunfos iniciales de la potestad carismática, fuera precisamente el tajante rechazo de los circuitos cerrados de autolegitimación que las místicas bajomedievales habían heredado de los Padres del Desierto, máximos referentes de una era feliz en la que la desconfianza y la sospecha no se habían convertido aún en la actitud que por defecto cabía adoptar ante cualquier experiencia religiosa fuera de lo común.

Si el Cautiverio de Avignon otorgó a santa Brígida y a santa Catalina una inédita oportunidad para copar la esfera pública, politizar sus revelaciones, y exclaustrar sus experiencias religiosas extraordinarias, fue el Gran Cisma de Occidente (y, en menor medida, la Guerra de los Cien Años) el que terminó provocando una hiperinflación profético-visionaria sin precedentes.[52] El desprestigio cuasi terminal que por entonces afectaba a instituciones milenarias como la Iglesia romana y la corona francesa habilitó la emergencia de decenas de supuestos inspirados que comenzaron a transmitir airados mensajes divinos a los pontífices de las obediencias rivales y a los príncipes de las monarquías en pugna. En este sentido, Brigida de Suecia y Catalina de Siena no serían sino las precursoras de una nueva estirpe de profetas que alcanzaría su máximo desarrollo en las décadas subsiguientes, un extenso listado de atrevidas y osadas personalidades carismáticas entre las que cabe mencionar a Constance de Rabastens, Pedro de Aragón, Pierre de Luxembourg, Marie Robine, Jean de Varennes, Ursulina da Parma, Jeanne-Marie de Maillé, Colette de Corbie, Vicente Ferrer, Elisabeth von Reute, France-

52. Entre la amplia bibliografía dedicada al Gran Cisma de Occidente, resultan de consulta imprescindible: Paul Payan, *Entre Rome et Avignon: Une histoire du Grand Schisme* (1378-1417), París, Flammarion, 2009; *A Companion to the Great Western Schism* (1378-1417), eds. Joelle Rollo-Koster y Thomas M. Izbicki, Leiden, Brill, 2009; Francis Oakley, *The Western Church in the Later Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 1979; Etienne Delaruelle, E.-R.. Labande y Paul Ourliac, *L'Eglise au temps du Grand Schisme et la crise conciliaire: 1378-1449*, 2 vols., París, Bloud & Gay, 1962-1964; Noël Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, 4 vols., París, Picard, 1896-1902. En cuanto a la Guerra de los Cien Años, resulta insoslayable la consulta del monumental estudio de Jonathan Sumption, *The Hundred Years War*. Vol. 1: *Trial by Battle*; Vol. 2: *Trial by Fire*; Vol. 3: *Divided Houses*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1992-2011; dado que los volúmenes de Sumption no extienden su análisis más allá de 1393, la evolución posterior del conflicto puede verse en Christopher Allmand, *The Hundred Years War: England and France at War c. 1300-c. 1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

sca Romana, Jeanne d'Arc, entre otras.[53] Como vemos, una vez más la voz femenina aventajaba a la autorizada palabra masculina.

En función de lo dicho hasta aquí, no caben dudas de que la audaz actitud adoptada por la profecía y la mística femeninas en aquel Otoño de la Edad Media explica, en gran medida, la reacción del colectivo teologal, que a partir de las décadas finales del siglo XIV extremó los esfuerzos en pos de la plena institucionalización de los dones sobrenaturales, objetivo en el que la resignificación del discernimiento de espíritus estaba destinada a jugar un papel trascendente.[54]

La pretensión de institucionalizar el ambiguo carisma paulino contaba con claros antecedentes en el primer milenio, el más antiguo de los cuales probablemente fuera el avance del modelo cenobítico y la consecuente superación del ideal eremítico en el marco del monacato oriental. Tal como lo demuestra la evolución de la *diakriseis* en tiempos de san Pacomio, la ciencia pneumatológica dejó por entonces de ser potestad de anacoretas aislados para convertirse en una prerrotagiva *ex officio* de los abades y líderes comunitarios, una herramienta clave para

53. Para una semblanza de estas misteriosas figuras carismáticas, véanse *Two Women of the Great Schism: The Revelations of Constance de Rabastens by Raymond de Sabanne and Life of the Blessed Ursulina of Parma by Simone Zanacchi*, eds. y trads. Renate Blumenfeld-Kosinski y Bruce L. Venarde, Toronto, Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2010; Renate Blumenfeld-Kosinski, *Poets, Saints, and Visionaries of the Great Schism*, 1378-1417, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2006, pp. 61-95; Wendy Love Anderson, *Free Spirits*, Presumptuous Women, pp. 199-207; André Vauchez, "Joan of Arc and Female Prophecy in the Fourteenth and Fifteenth Centuries", en ídem, *The Laity in the Middle Ages*, pp. 255-264; Matthew Tobin, "Le Livre des révélations de Marie Robine († 1399). Étude et édition", *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge*, Temps modernes, 98:1 (1986), pp. 229-264; Noël Valois, "Jeanne d'Arc et la prophétie de Marie Robine", Mélanges Paul Fabre. Études d'histoire du Moyen Âge, París, Picard, 1902, pp. 452-467; Amédée Pagès, "Les révélations de Constance de Rabastens et le Schisme d'Occident (1384-86)", *Annales du Midi*, 8 (1896), pp. 241-278.

54. Este proceso de cambio cultural es analizado desde diferentes perspectivas por Alessandra Bartolomei Romagnoli, "Mistica e costruzione della memoria: da Chiara da Montefalco a Francesca Romana", *Chiesa e Storia*, 2 (2012), pp. 109-135; Mishtooni Bose, "Can Orthodoxy Be Charismatic? The Preaching of Jean Gerson", en *Charisma and Religious Authority: Jewish, Christian, and Muslim Preaching, 1200-1500*, eds. Katherine L. Jansen y Miri Rubin, Turnhout, Brepols, 2010, pp. 215-233; Gabriella Zarri, "Dal consilium spirituale alla discretio spirituum, Teoria e pratica della direzione spirituale tra i secoli XIII e XV", en *Consilium. Teoria e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, eds. Carla Casagrande, Chiara Crisciani y Silvana Vecchio, Florencia, Sismel, 2004, pp. 77-107; Dyan Elliott, *Proving Woman*, pp. 264-296; Nancy Caciola, *Discerning Spirits*, pp. 274-319; Miri Rubin, "Europe Remade: Purity and Danger in Late Medieval Europe", *Transactions of the Royal Historical Society, 6th series*, 11 (2001), pp. 101-124; William A. Christian Jr., Apariciones en Castilla y Cataluña (Siglos XIV-XVI), trad. Eloy Fuente, Madrid, Nerea, 1990 (1981), passim.

el gobierno y el disciplinamiento de la *koinonia* monástica.[55] Pocos años más tarde, Ambrosiaster proponía, en el más antiguo comentario latino de la Primera Carta a los Corintios que se conserva, una interpretación de la *discretio spirituum* que también la convertía en un *charisma* institucional, diseñado por la divinidad en beneficio exclusivo del clero: el *discretor* era un sacerdote que no poseía dicha gracia en función de sus méritos personales sino en virtud de la posición que ocupaba en la jerarquía de la Iglesia.[56] También la novedosa aproximación al fenómeno profético ensayada por Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae*, basada en la distinción entre la "profecía por expresa revelación" y el mero "instinto profético", y en la admisión de que la luz profética no se hallaba de forma permanente en el entendimiento del visionario, puede considerarse como una tácita descalificación de la práctica del autodiscernimiento.[57]

Sin embargo, más allá de estos importantes antecedentes, los esfuerzos en pos de la plena normalización del discernimiento de espíritus no adquirirán carácter sistemático y permanente hasta las décadas finales del siglo XIV. Intelectuales como Pierre d'Ailly, Heinrich von Langenstein y Jean Gerson, estrechamente ligados al profesorado y a la cátedra universitaria, pueden ser considerados como la avanzada de un destacado grupo de pensadores que por entonces comenzó a mostrarse cada vez más interesado en la posibilidad de desarrollar, si no un arte infalible, al menos una doctrina conjetural del discernimiento de espíritus, bajo la férrea supervisión de la corporación teologal y firmemente sustentada en el prestigio y la legitimidad académicos. Ante la crisis de autoridad desatada por el Cisma, los intelectuales transformaron a las universidades en la *ultima ratio* de la ortodoxia y de la pureza doctrinales.[58] No puede sorprender, entonces, que el complejo de estra-

55. Fabrizio Vecoli, *Lo Spirito soffia nel deserto*, pp. 109-141. El jesuita Harmless caracteriza a los monasterios pacomianos como "Spirit-governed communities" (William Harmless, *Desert Christians*, p. 133).

56. Joseph T. Lienhard, "On «Discernment of Spirits»", p. 511.

57. Sanctus Thomas Aquinas, *Summa Theologiae 2-2* q.171 a.2: "*lumen autem propheticum non inest intellectui prophetae per modum formae permanentis: alias oporteret quod semper prophetae adesset facultas prophetandi, quod patet esse falsum*" (Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, eds. C. Aniz, A. Colunga, J. García Alvarez y A. Royo Marin, Madrid, BAC, 1955, vol. X, p. 457). Si el profeta verdadero no siempre estaba inspirado, ¿quién debía determinar en qué casos lo estaba y en cuáles no? La mera sugerencia de que no siempre lo estaba introduce de manera tácita la relevancia de los mecanismos de discernimiento institucionales que permitirían resolver el dilema. Esta reflexión de santo Tomás, dicha como al pasar, no deja de ser una potente condena implícita a la práctica del autodiscernimiento.

58. Sobre esta temática, resulta ineludible la consulta de Robert N. Swanson, *Universities, Academics and the Great Schism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

tegias identificadas con el discernimiento de espíritus quedara de allí en más bajo la estrecha supervisión de profesionales entrenados en la materia.[59]

Los precursores: hacia la reinvención del discernimiento de espíritus

Pierre d'Ailly y la rutinización del espíritu profético

Pierre d'Ailly, también conocido como Petrus Aliacensis o Petrus de Alliaco, amigo y benefactor de Jean Gerson, puede considerarse como el primer gran exponente de la reinvención del *ars discernendi*, impuesta por los avances del misticismo femenino y acelerada por la crisis epistemológica disparada por el Gran Cisma.

D'Ailly nació en Compiègne, Picardía, c. 1350-1351, en el seno de una próspera familia de origen burgués que lo envió a cursar estudios superiores en la Sorbona. Allí obtuvo su licencia en artes en 1367 y el doctorado en teología en 1381. Entre 1389 y 1395 estuvo al frente de la cancillería de la Universidad de París, posición que debió abandonar tras su designación como obispo de Puy, en Auvernia. Como es sabido, su sucesor en dicho cargo sería el mismísimo Jean Gerson, enfáticamente promovido por su maestro y protector. En 1411 d'Ailly fue elevado al cardenalato por Juan XXIII, pontífice de la obediencia pisana. Tras una extensa carrera política e intelectual, murió en Avignon en agosto de 1420.[60]

D'Ailly incursionó por primera vez en la cuestión del discernimiento espiritual en *De arte cognoscendi falsis prophetis*, un extenso tratado preparado en torno a 1377. Poco después, c. 1385, culminó la redacción de un opúsculo de menor envergadura, el *De falsis prophetis*.[61] Aun cuando

59. Wendy Love Anderson, *Free Spirits, Presumptuous Women*, pp. 192-194.

60. Para una completa semblanza de la vida de Pierre d'Ailly, véanse Bernard Guenée, *Between Church and State: The Lives of Four French Prelates in the Late Middle Ages*, trad. Arthur Goldhammer, Chicago, The University of Chicago Press, 1991 (1987), pp. 102-257; Laura Ackerman Smoller, *History, Prophecy, and the Stars: The Christian Astrology of Pierre d'Ailly, 1350-1420*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 7-10; Francis Oakley, "Pierre d'Ailly", en *Reformers in Profile*, ed. B. A. Gerrisch, Filadelfia, Fortress Press, 1967, pp. 40-57; Alfred Coville, "Ailly, Pierre de", *Dictionnaire de biographie française*, París, Letouzey et Ané, 1933, vol. 1, cols. 955-956; Louis Salembier, "A propos de Pierre d'Ailly, évêque de Cambrai. Biographie et bibliographie", *Mémoires de la Société d'Emulation de Cambrai*, 64 (1910), pp. 101-126.

61. La única edición moderna de ambos tratados es la que reproduce Louis Ellies Du Pin en el primer tomo de las obras completas de Gerson, publicadas en Amberes en 1706. Esta edición utiliza el mismo título para ambos textos: *De falsis prophetis*. Para evitar confusiones, cabe aclarar que

ninguno de estos opúsculos utiliza de manera explícita la expresión *"discretio spirituum"*, la temática que desarrollan guarda una relación directa con el problema del discernimiento y con la posibilidad de distinguir las genuinas manifestaciones sobrenaturales de las espurias.

De arte cognoscendi falsis prophetis ocupa un lugar privilegiado en el devenir del paradigma de la *probatio spirituum*, pues por primera vez en la historia un teólogo manifestaba una profunda desconfianza en la capacidad del arte de discernir. Si bien el escepticismo radical en materia de discernimiento se tornará frecuente durante la Edad Moderna, resultaba por completo excepcional en el contexto medieval.[62] Desde esta perspectiva, el pensamiento del teólogo picardo expresaba de manera cabal la profundidad de la crisis epistemológica generada por la multiplicación de las sedes papales: para d'Ailly, en efecto, el Cisma era la prueba más contundente de que la capacidad de la cristiandad para discernir entre los buenos y los malos espíritus se había prácticamente extinguido.[63] Para el maestro y protector de Gerson, la *discretio spirituum* se había transformado en un problema lisa y llanamente intratable.[64]

D'Ailly, de hecho, lo dirá sin circunloquios: no existe método humano capaz de determinar con certeza, de manera evidente, el espíritu que inspira a los supuestos profetas, místicos y visionarios.[65] La totalidad de los criterios contenidos en las Sagradas Escrituras resultaban insuficientes a la luz de la superioridad ontológica de las naturalezas angélicas y de la infinita capacidad mimética de los espíritus impuros.[66] D'Ailly alcanzaba

---

el tratado de mayor envergadura, el *De arte cognoscendi*, aparece en segundo lugar en el ordenamiento de Du Pin, bajo el rótulo de *Tractatus II*. Respecto de la datación y de los nombres específicos de estos manuales sigo la solución propuesta por Anderson, que difiere de la que adoptan otros especialistas (Wendy Love Anderson, Free Spirits, Presumptuous Women, pp. 222-223; cfr. Louis B. Pascoe, Church and Reform: Bishops: Theologians, and Canon Lawyers in the Thought of Pierre d'Ailly [1351-1420], Leiden, Brill, 2005, pp. 20-23; Laura Ackerman Smoller, History, Prophecy, and the Stars, p. 191, n. 92; Nancy Caciola, Discerning Spirits, 284; Dyan Elliott, Proving Woman, p. 270, n. 20; Francis Oakley, "Gerson and d'Ailly: An Admonition", Speculum, 40:1 [1965], pp. 74-79; Max Lieberman, "Chronologie Gersonienne VIII", Romania, 81 [1960], pp. 82-84).

62. Entre los pocos antecedentes medievales que se conocen cabe mencionar a David von Augsburg y a Agostino d'Ancona. Véanse al respecto las ediciones modernas de sus respectivos tratados: David ab Augusta, *De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem status incipientium, proficientium et perfectorum*, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Collegium Sancti Bonaventurae, 1899; Pierangela Giglioni, "Il «Tractatus contra divinatores et sompniatores» di Agostino d'Ancona: Introduzione et edizione del testo", *Analecta Augustiniana*, 48 (1985), pp. 7-111.

63. Rudolf Schüssler, "Jean Gerson, Moral Certainty and the Renaissance of Ancient Scepticism", *Renaissance Studies*, 23:4 (2009), p. 457.

64. Wendy Love Anderson, *Free Spirits, Presumptuous Women*, p. 223.

65. Dyan Elliott, *Proving Woman*, pp. 260-263.

66. Petrus de Alliaco, *De falsis Prophetis* (*Tractatus II*): *"in sacra Scriptura non est aliqua ars tradita, qua sufficienter possit cognosci de aliqua Prophetia, utrum sit a spiritu maligno,*

estas conclusiones radicales a partir de la aplicación de los clásicos criterios de causalidad aristotélicos: era la incapacidad de la ciencia humana de identificar las causas eficiente, final, formal y material del accionar de los entes desencarnados la que explicaba la falta de certeza que caracterizaba al discernimiento de espíritus.[67]

Sin embargo, la moraleja del razonamiento no se orientaba hacia el abandono definitivo del arte de discernir. Si desde la perspectiva de la potencia intelectiva del hombre resultaba imposible producir un conocimiento certero y evidente en lo que al accionar de las entidades intermedias se refiere, ello no implicaba que resultara imposible alcanzar algún tipo de conclusión en materia de discernimiento. Según la mirada del teólogo picardo, la *probatio spirituum* podía ofrecer un conocimiento válido, siempre y cuando se lo considerara un saber meramente del orden de lo probabilístico y conjetural.[68] Si de lo que se trataba era de alcanzar conclusiones probables acerca de los falsos profetas, las Escrituras ofrecían criterios suficientes para diseñar un arte o una doctrina pasible de discriminar, clasificar y ordenar las supuestas experiencias religiosas extraordinarias.[69]

Por todo lo dicho, resulta innegable la irreductible novedad del planteo de Pierre d'Ailly. Hasta la redacción de sus tratados, los teólogos profesionales se habían interesado en forma prioritaria en la identificación de los criterios capaces de diferenciar las revelaciones falsas de las verdaderas. D'Ailly es virtualmente el primero que centra la atención en la determinación del valor lógico de la prueba y en el grado de certeza de las reglas de clasificación.[70]

Pero el planteo de d'Ailly también resulta trascendente porque inicia el esfuerzo en pos de la plena normalización del arte de discernir espíritus, que luego sería convertido por Gerson en la piedra basal de su muevo paradigma. De hecho, con d'Ailly los teólogos, en tanto representantes y custodios del saber encarnado por la religión oficial, devienen jueces absolutos de las diversas formas de religiosidad parainstitucional. En *De falsis prophetis*, por ejemplo, el futuro obispo de Puy equiparaba a los doctores en teología con los verdaderos profetas. Los teólogos profesionales, razonaba el picardo, de ninguna manera habrían podido cumplir

vel a Spiritu sancto inspirata" (Johannes Gerson, *Opera Omnia*, ed. Louis Ellies Du Pin, Hildersheim, Georg Olms, 1987, vol. 1, col. 512).

67. Jacques Guillet *et al.*, "Discernement des esprits", col. 1263.

68. Petrus de Alliaco, *De falsis Prophetis* (*Tractatus II*): "*ad cognoscendum falsos prophetas, & distinguendum inter veras et falsas Prophetias rationabiliter, non est ars evidens tradita, sed solum doctrina probabilis & conjecturativa*" (col. 578).

69. Ibídem: "*Secunda conclusio est, quod ad probabiliter cognoscendum falsos prophetas, [...] ars seu doctrina sufficiens tradita est per Scripturas sacras*" (col. 578).

70. A. Chollet, "Discernment des esprits", col. 1389.

su tarea de exegetas de la verdad revelada si hubieran carecido de un auténtico espíritu de profecía:

> Los doctores de la Iglesia son llamados profetas, porque interpretan todas los cosas que sobre Cristo fueron desde antiguo profetizadas. Estas profecías *no pueden interpretarse a menos de que se posea espíritu de profecía*.[71]

Queda claro que para d'Ailly, pues, eran los teólogos quienes debían juzgar las pretensiones de los profetas, y no a la inversa.

Heinrich von Langenstein y la naturalización del entusiasmo religioso

Heinrich von Langenstein, también conocido como Heinrich von Hessen o Henricus ab Hassia, llegó a convertirse en el teólogo alemán más destacado de finales del siglo XIV. Nació c. 1325 en el pueblo de Hainbuch, o Hembuche, en las cercanías de Langenstein, en el ducado de Hesse, de allí que también se lo conociera con el nombre de Heinrich Heinbuche von Langenstein.[72]

Estudio teología en la Sorbona, cuya vicecancillería ocupó entre 1371 y 1381. Al igual que d'Ailly y Gerson, el germano fue un intelectual estrechamente ligado al claustro universitario. En 1382, y a causa del estallido del Cisma de Occidente, von Langenstein se vio obligado a abandonar París y a poner fin a su carrera en la universidad local. ¿Que había sucedido? Francia había optado por la obediencia avignonesa, mientras que el Sacro Imperio –cuyo titular era el soberano directo del teólogo germano– se había decantado por la obediencia romana.[73]

71. Petrus de Alliaco, *De falsis Prophetis* (*Tractatus I*): "*Prophetae dicuntur Doctores Ecclesiae, qui interpretantur ea quae de Christo ab antiquis fuerunt prophetata: non enim potest quis Prophetias interpretari, nisi per Spiritum Prophetiae*" (col. 490). Las bastardillas del texto en castellano son mías.

72. Para una rápida semblanza biográfica del personaje, véanse J. Zemb, "Langenstein (Henri de)", *Dictionnaire de théologie catholique*, París, Lateouzey et Ané, 1925, vol. VIII/2, cols. 2574-2576; Arjo Vanderjagt, "Henry of Langenstein", *Dictionary of the Middle Ages*, ed. Joseph R. Strayer, Nueva York, Scribner, 1985, vol. 6, pp. 166-167.

73. Para una visión de conjunto de la vida pública de Heinrich von Langenstein, véanse Ana Morisi Guerra, "Il silenzio di Dio e la voce dell'anima: Da Enrico di Langenstein a Gerson", *Cristianesimo nella storia*, 17 (1996), pp. 393-413; André Vauchez, "Les théologiens face aux prophéties à l'époque des papes d'Avignon et du Grand Schisme", *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge*, 102:2 (1990), pp. 580 y ss.; Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, Nueva York, Columbia University Press, 1934, vol. 3, pp. 473 y ss.; C.G. Heilig, "Kritische Studien zum Schriften der beiden Heinriche von Hessen", *Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte*, 40 (1932), pp. 105-176.

Tras su alejamiento de la capital francesa, el alemán sentó residencia en la abadía cisterciense de Eberbach, en la región de Hesse. Al año siguiente, fue convocado por la recientemente fundada Universidad de Viena. De esta forma, von Langenstein siguió el ejemplo de muchos intelectuales centroeuropeos que debieron abandonar París a causa del cisma papal, y que hallaron refugio en las nuevas universidades instaladas en sus regiones de origen (Heildelberg, Praga, Viena). En 1393, nuestro teólogo pasó a ejercer el cargo de rector de la universidad austríaca, posición que ocuparía hasta su muerte, acaecida en febrero de 1397.[74]

Tanto d'Ailly como von Langenstein coincidían en algunos puntos y se diferenciaban claramente en otros. Un elemento común a las posturas de ambos autores es un denodado esfuerzo en pos de la plena domesticación de los dones extraordinarios. Sin embargo, en el contexto de esta contrarrevolución impulsada por la alta cultura teologal, von Langenstein adelantaba claramente a Pierre d'Ailly en un aspecto: el alemán fue el primer pensador en redactar un tratado titulado *De discretione spirituum*, rótulo que en los siglos por venir se convertiría en un lugar común de la tratadística teológica temprano-moderna.[75]

Enrique de Hesse redacta el *De Discretione spirituum* en 1382, durante su retiro temporal en la abadía de Eberbach, inmediatamente antes de hacerse cargo del rectorado vienés. El tratado sobrevive en más de ochenta manuscritos latinos.[76]

A diferencia del texto de d'Ailly, el *tratactus* del intelectual germano retoma el intento de clasificación de los espíritus que influían sobre los seres humanos. Al respecto identificaba doce espíritus naturales, de los cuales cinco actuaban desde el interior del hombre y siete desde el exterior. El esquema, extremadamente complejo, reflejaba la típica obsesión tardo-escolástica por las clasificaciones y las subdivisiones *ad infinitum*. Los cinco espíritus internos eran las inclinaciones naturales derivadas del propio perfil astrológico de cada individuo, de la fuerza del hábito, de los estímulos de la conscupicencia, de los pensamientos o ruminaciones permanentes, y de las pasiones vehementes. Los siete espíritus externos eran los cinco sentidos, a los que se sumaban el deseo de honor y reconocimiento, y la atracción por las cosas útiles.[77] El esquema se complicaba aun más por-

74. La historia de la Universidad de Viena en los años finales del siglo XIV, y la relación que con dicha institución entablara Heinrich von Langenstein, han sido analizadas de manera exhaustiva por la notable monografía de Michael H. Shank, "*Unless You Believe, You Shall Not Understand*": *Logic, University, and Society in Late Medieval Vienna*, Princeton, Princeton University Press, 1988, passim.

75. Wendy Love Anderson, *Free Spirits*, Presumptuous Women, p. 20, n. 49.

76. Nancy Caciola, *Discerning Spirits,* p. 312.

77. Henricus ab Hassia, *De discretione spirituum*, caput I, incluido en Henricus de Frima-

que von Langenstein agregaba a los ya analizados otros cuatro espíritus sustanciales, entidades intelectuales dotadas de voluntad y libre albedrío: el espíritu del hombre (es decir, el alma sobre la cual los doce espíritus naturales actuaban como motivadores de la conducta), el Espíritu Santo, el espíritu del ángel bueno, y el espíritu del ángel malo.[78]

Las consecuencias de un esquema de semejante complejidad se imponían por su propio peso. De inmediato, von Langenstein reconocía la enorme dificultad que suponía la *praxis* del discernimiento de espíritus: "dificilísimo resulta discernir cuáles son los movimientos del alma que provienen de un espíritu o de otro".[79] Aun las personas espirituales más entrenadas y experimentadas sufrían la influencia de los doce espíritus naturales, de los cuatro sustanciales, y de diversos condicionantes físicos que podían fácilmente confundirse con mensajes espirituales. Los sueños de fuego, por caso, simplemente podían indicar un exceso de humor colérico. Las personas, de hecho, soñaban y experimentaban fantasmas generados por los pensamientos y las obsesiones cotidianas.[80] Estas imágenes derivadas de la propia fisiología del cuerpo humano no debían confundirse con los eventos verdaderamente sobrenaturales, que en sí mismos resultaban relativamente raros e infrecuentes.[81]

Podemos observar que de los razonamientos del teólogo alemán se desprenden dos principios básicos: una tendencia a dar por clausurada la era de los milagros y una tendencia, más marcada aun, a naturalizar los fenómenos supuestamente sobrenaturales. Respecto de la primera cuestión, von Langenstein sostenía que los hombres de su tiempo podían acceder a las verdades sobrenaturales gracias a las instituciones y a las doctrinas establecidas en el pasado, y que por lo tanto ya no resultaba ni necesario ni justo exigir a la divinidad que continuara orientando a la humanidad por medio de nuevas profecías y operaciones milagrosas.[82] En el transcurso de

---

ria, *De spiritibus eorumque discretione libri duo prior B. Henrici a Vrimaria posterior ven. Henrici ab Hassia dicti de Langhensteyn*, Antuerpiae, apud viduam Jo. Cnobari, 1652, p. 124.

78. Ibídem, caput 1: "*praeter hos duodecim spiritus, sunt adhuc quattuor spiritus substantiales principaliter moventes et agitantes hominem. utpote: spiritus homini, id est anima, cuius quasi incitamenta sunt duodecim praecedentes spiritus. Secundus est Spiritus Sanctus. [Tertius] spiritus angelicus bonus. [Quartus] spiritus angelicus malus, qui saepe utitur praecedentibus duodecim spiritibus tanquam instrumentis ad perversionem et perditionem hominis*" (p. 125).

79. Ibídem, *caput* I: "*difficillimum est discernere, qui motus animi sint ab hoc spiritu vel ab illo*" (p. 125).

80. Ibídem, *caput* I (p. 127).

81. Wendy Love Anderson, *Free Spirits, Presumptuous Women*, p. 212.

82. Henricus ab Hassia, *De discretione spirituum*, *caput* IV: "*non est iustum, vel necesse, ut Deus miraculose et noviter apponat quasi manum artificio suo ipsum dirigendo per novas revelationes, vel miraculorum operationes*" (p. 141).

la historia, los cristianos habían pasado de un aprendizaje de la fe por medio de portentos y revelaciones, a un aprendizaje basado en el estudio de la Biblia y en el ejemplo de los santos: "en el presente la divinidad raramente muestra a sus fieles su poder de hacer milagros, y precisamente por ello tan valiosa resulta la palabra de Dios en los días que corren".[83]

La tendencia a la naturalización de las manifestaciones religiosas extraordinarias es otro de los timbres distintivos de la propuesta de von Langenstein.[84] En efecto, para el teólogo alemán todas las supuestas experiencias sobrenaturales, tanto las positivas como las negativas, debían ser abordadas con extrema precaución. ¿Por qué motivos? Porque resultaba extremadamente probable que la enorme mayoría derivara de desequilibrios humorales o de percepciones erróneas, antes que de genuinas hierofanías o diabolofanías. Por ello, todos aquellos que se decían protagonistas de experiencias místicas o de ataques diabólicos debían ser considerados *prima facie* como sospechosos.

Existían criterios capaces de diferenciar las intervenciones del espíritu divino de los engaños del demonio. Los espíritus del mal, por caso, manifestaban una particular afición por imágenes asociadas a alimañas impuras: serpientes, escorpiones, cerdos, cuervos. También diferían las sensaciones interiores que provocaban las visitas de uno u otro espíritu: la divinidad, como es sabido, infundía en el alma sentimientos de dulzura, mansedumbre, concordia, modestia y amor al prójimo.[85] La caridad era, de hecho, uno de los signos incontrastables del origen divino de una supuesta revelación. En los auténticos carismáticos, dicha virtud se manifestaba en una genuina contrición y tristeza por las ofensas cometidas contra el Sumo Bien, en un sincero amor hacia los enemigos, en la renuncia a las posesiones materiales, en un profundo pesar ante el espectáculo del pecado ajeno, y en el profundo deleite que producía la palabra de Dios. Paradójicamente, sin embargo, la mayoría de estas sensaciones subjetivas podían derivar de causas naturales, pues en ocasiones su origen se hallaba simplemente en las pasiones humanas, en las mociones del intelecto o en los impulsos

83. Ibídem, *caput* IV: "*et inter alias haec caussa est, quare modo tam raro fidelibus miracula ostendit, & Dei sermo sit tam pretiosus in diebus istis*" (p. 141).

84. Andrew Fogelman, "Finding a Middle Way: Late Medieval Naturalism and Visionary Experience", *Visual Resources*, 25:1/2 (2009), pp. 12-19.

85. Henricus ab Hassia, *De discretione spirituum*, *caput* III: "*item in discretione spirituum considerandae sunt conditiones rerum quibus comparantur Spiritus mali & Spiritus Sanctus; verbi gratia, ex quo Diabolus propter similitudinem effectum comparatur serpenti, scorpioni, porco, corvo, etc., ideo in quo abundant effectus et conditiones talium animalia non aguntur Spiritu Sancto: sed illi in quibus reperiuntur proprietates Spiritu Sancti, Spiritu Sancto ducuntur. Praecipue ergo in discretione & discussione spirituum vel interiorum motionum an ex Deo sint, specialiter recurrendum est ad attributa Spiritus Sancti, quae sunt suavitas, dulcedo, mansuetudo, concordia, modestia & charitas*" (pp. 131-132).

nacidos del amor propio.[86] Es por eso que los médicos profesionales tenían a menudo más éxito que los sacerdotes en el tratamiento de los supuestos inspirados.[87]

La marcada tendencia de Heinrich von Langenstein a la naturalización de los hipotéticos episodios de interacción con entidades metafísicas guarda una directa relación con los criterios de discernimiento que proponía en *De Discretione spirituum*. En efecto, el comportamiento moderado en materia religiosa, es decir, la *discretio* en el sentido monástico del término (la discreción como sinónimo de prudencia), terminaba resultando el único indicio fiable capaz de revelar la naturaleza del espíritu que se hallaba detrás de una supuesta experiencia extraordinaria.[88] Si una característica distinguía tanto a la mayoría de los supuestos místicos cuanto a la mayor parte de los supuestos posesos, era precisamente la falta de moderación.[89] Los hombres y las mujeres aficionados a excesivos ejercicios de abstinencia, a vigilias interminables, a penitencias brutales, y a meditaciones y oraciones desmesuradas, se exponían a padecer toda clase de engaños e ilusiones. Al relativizar el *ethos* ascético con semejante contundencia, von Langenstein, como Gerson después de él, desafiaba una larga y venerada tradición en la historia de la Iglesia, que hacía del ascetismo heroico un relevante marcador de santidad personal.[90] Con frecuencia, las motivaciones mismas de los ascetas resultaban inconfesables, pues con sus excesivos ayunos, vigilias y mortificaciones lo que en realidad pretendían era forzar a la divinidad a que les concediera los éxtasis, los raptos y las demás manifestaciones religiosas extremas que tan ardientemente anhelaban. Von Langenstein sugería incluso que, en ocasiones, la airada divinidad podía llegar a reaccionar enviando a estos ilusos falsas visiones de diverso origen, como una paradójica manera de sancionar su desordenado deseo de alcanzar la investidura profética.[91] En síntesis, la letal combinación de orgullo espiritual y daño cerebral no podía sino destinar a los amantes de las austeridades extremas a un penoso final, la mayoría de las veces ligado a la locura y la insanía.

86. Ibídem, *caput* III (pp. 160-161).

87. Andrew Fogelman, "Finding a Middle Way", p. 15.

88. Nancy Caciola, *Discerning Spirits*, p. 312.

89. "*Langenstein was also the first to develop a systematic comparison of the morphological similarity between demonic and divine possessions. Both states were often combined with raptures, paralysis, physical weakness, trembling, convulsions, and an inability to digest food*" (Moshe Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007, p. 174).

90. Andrew Fogelman, "Finding a Middle Way", p. 13.

91. Henricus ab Hassia, *De discretione spirituum*, *caput* IV: "*Imo quandoque Deus in ira sua sinit eis phantasticas visiones undecumque immitti, eosque deliros fieri et fatuos, qui indebite cupierunt esse vates*" (p. 137).

Von Langenstein impulsaba también la plena clericalización de las prácticas carismáticas en general y de la *discretio spirituum* en particular. Un fragmento del *De Discretione spirituum* resulta al respecto concluyente:

> Cuando existan dudas sobre si determinadas visiones o milagros provienen de un espíritu bueno, se debe tomar en consideración cuál es el estado o grado que el visionario tiene o tuvo en la jerarquía eclesiástica, si se trata de un prelado, de un doctor autorizado por la Iglesia, o si ha sido legítimamente enviado por la Iglesia o de manera singular por Dios para realizar las tareas que lleva a cabo. Y deberá dar explicaciones acerca de su misión, ya sea por medio de cartas auténticas, milagros evidentes o frecuentes predicciones de hechos futuros. De otra manera, el espíritu que en dicha persona actúa deberá ser tenido por sospechoso.[92]

Con absoluta claridad, pues, el germano postulaba la necesidad de precisar el grado que el supuesto visionario tenía en la estructura de gobierno de la Iglesia a la hora de determinar el origen de las revelaciones que transmitía y de los milagros que realizaba. Así, Enrique de Hesse asumía *a priori* que la tarea de discernir espíritus no podía jamás recaer en el propio carismático.

El espíritu capturado: la revolución gersoniana

Ninguno de los aportes tardomedievales destinados a la expropiación del *charisma* paulino puede compararse con el fenomenal esfuerzo de reinvención de la *discretio spirituum* ensayado por Jean Gerson a comienzos del siglo xv.[93] El fruto de este trabajo es la influyente trilogía conformada por *De Distinctione Verarum Visionum a Falsis* de 1401, *De Probatione Spirituum* de 1415, y *De Examinatione Doctrinarum* de 1423.[94] Como es

92. Ibídem, *caput* xiii: "*Cum igitur de visionibus alicuius, aut miraculis dubitatur, an a spiritu bono sint, considerandum est, quem statum aut gradum in Ecclesiastica hierarchia habeat, vel habuerit, nimirum an Prelatus vel Praeses sit, an auctoritate Ecclesiae Doctor sit, an legitime ab Ecclesia vel singulariter a Deo missus sit ad ea facienda quibus se intromittit. Et tenetur illi docere de sua missione, vel litteris authenticis, vel miraculis evidentibus, vel prophetiarum suarum crebris eventibus: alias spiritus quo talis homo agitur suspectus habendus est*" (p. 166).

93. Para un minucioso análisis del pensamiento de Gerson en materia de discernimiento de espíritus, véase Cornelius Roth, *Discretio spirituum. Kriterien geistlicher Unterscheidung bei Johannes Gerson*, Wurzburgo, Echter, 2001; y también la segunda parte de la disertación doctoral de Wendy Love Anderson, *Free Spirits, Presumptuous Women*, pp. 254-299.

94. Reproduzco a continuación un listado de las principales ediciones modernas de la trio-

bien sabido, este tríptico sentó las bases de una nueva manera de interpretar la *diakriseis* paulina, que adquiriría carácter hegemónico durante la mayor parte del período temprano-moderno.[95] La influencia del paradigma gersoniano, de hecho, continuaría incólume hasta la publicación del colosal tratado lambertiano sobre los procesos de canonización a fines de la década de 1730.[96]

Jean Gerson, cuyos motes de *Doctor Venerabilis, Christianissimus et Consolatorius* revelan algunas de las virtudes que los hombres de su tiempo le atribuían, fue uno de los más influyentes pensadores cristianos de la Edad Media tardía, y el verdadero refundador de la doctrina del discernimiento de espíritus en el segundo milenio. Nació el 14 de diciembre

logía gersoniana: Johannes Gerson, *Opera Omnia*, vol. I, cols. 7-19 (*De Examinatione*), cols. 37-43 (*De Probatione*), cols. 43-60 (*De Distinctione*). Véanse también: Jean Gerson, *Oeuvres complètes*, ed. Palémon Glorieux, París, Desclée, 1962, vol. 3, pp. 36-56 (*De Distinctione*); ibídem, 1963, vol. 9, pp. 177-185 (*De Probatione)*, y pp. 458-475 (*De Examinatione*). Pueden hallarse traducciones al inglés de los dos primeros tratados en Jean Gerson, *Early Works*, ed. y trad. Brian Patrick McGuire, Nueva York, Paulist Press, 1998, pp. 334-364 (*De Distinctione*); y en Paschal Boland, *The Concept of Discretio Spirituum in John Gerson's "De Probatione Spirituum" and "De Distinctione Verarum Visionum a Falsis"*, Washington, The Catholic University of America Press, 1959. Existe traducción al italiano del *De Examinatione en Vana Observantia. La lotta di Jean Gerson contro le false credenze e le false visioni*, ed. Claudio Fiocchi, Milán, Unicopli, 2008, pp. 93-138.

95. Para la evolución de la doctrina y de la prăctica del discernimiento de espíritus durante la Edad Moderna, véanse *Angels of Light? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period*, eds. Clare Copeland y Jan Machielsen, Leiden, Brill, 2013; Nancy Caciola y Moshe Sluhovsky, "Spiritual Physiologies: The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe", *Preternature. Critical and Historical Studies on the Preternatural*, 1:1 (2012), pp. 1-48; Elena Brambilla, *Corpi invasi e viaggi dell'anima. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista*, Roma, Viella, 2010; *Storia della direzione spirituale III. L'età moderna*; Moshe Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit*; Stuart Clark, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 204-235; Anne Jacobson-Schutte, *Aspiring Saints: Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2001, pp. 42-59; Franco Mormando, "An Early Renaissance Guide of the Perplexed: Bernardino of Siena's De inspirationibus", en *Through a Glass Darkly: Essays in the Religious Imagination*, ed. John C. Hawley, Nueva York, Fordham University Press, 1996, pp. 24-49; Adriano Prosperi, "Diari femminili e discernimento degli spiriti: le mistiche della prima etă moderna", *Dimensioni e Problemi della Ricerca Storica*, 2 (1994), pp. 77-103.

96. Sobre la interpretación del discernimiento de espíritus propuesta por Benedicto XIV, véanse Riccardo Saccenti, "La lunga genesi dell'opera sulle canonizzazioni", en *Le fatiche di Benedetto XIV. Origine ed evoluzione dei trattati di Prospero Lambertini (1675-1758)*, ed. Maria Teresa Fattori, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011, pp. 3-47; Vincenzo Criscuolo, "Presentazione", en *Benedetto XIV (Prospero Lambertini), De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione/La Beatificazione dei Servi di Dio e la Canonizzazione dei Beati*, Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2010, pp. 9-71; Mario Rosa, *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Venecia, Marsilio, 1999, pp. 47-73.

de 1363, en la aldea de Gerson.[97] Más adelante, una vez instalado en París, tomó del caserío que lo viera nacer el nombre con el que se lo conocería el resto de su existencia: Johanni de Gersonio. Fue el mayor de doce hijos engendrados por el matrimonio Le Charlier, conformado por sus padres Arnaut y Elisabeth. Por ello, en las fuentes de la época nuestro personaje también aparece con frecuencia mencionado con el nombre de Jean Le Charlier. Con la ayuda de una institución eclesiástica local, e impulsado por las aspiraciones de ascenso social de sus progenitores, el joven Gerson se trasladó a la capital del reino para embarcarse en la carrera eclesiástica e iniciar estudios en la Sorbona. Su *performance* académica resultó tan meteórica como brillante. De hecho, el 13 de abril de 1395, a los treinta y dos años de edad, devino canciller de la universidad parisina.[98] Aun cuando el cargo tenía carácter vitalicio, en la práctica lo ocuparía hasta 1415.

Desde fines del siglo XIV, Gerson se fue transformando, poco a poco, en uno de los eclesiásticos, teólogos y políticos más influyentes de la época. Como es sabido, su producción académica supera las 500 obras. En su condición de brillante predicador, mantuvo por un tiempo una estrecha relación con la corte francesa.[99] Así fue como se involucró en forma directa en las negociaciones que buscaban poner fin al Cisma de Occidente. En más de una oportunidad visitó Roma y Avignon, integrando comitivas que se entrevistaban con los papas rivales en busca de posibles salidas a la crisis.[100] Con el paso de los años, Gerson

97. La más reciente biografía de Gerson es la redactada por Brian Patrick McGuire hace algunos años (*Jean Gerson and the Last Medieval Reformation*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2005). En función de los datos y de la base documental que contienen, también resulta recomendable la lectura de Johann Baptist Schwab, *Gerson. Professor der Theologie und Kanzler der Universität París*, Wurzburgo, Stahel, 1858; Henri Jadart, *Jean de Gerson. Recherches sur son origine, son village natal et sa famille*, Reims, Deligne et Renardt, 1881; James L. Connolly, *John Gerson. Reformer and Mystic*, Lovaina, Librairie Universitaire and Herder, 1928; Palémon Glorieux, "La vie et les oeuvres de Gerson. Essai chronologique", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 25-26 (1951), pp. 149-152. Aunque no puede considerarse un ensayo biográfico, resulta en extremo importante para la comprensión del rol intelectual que Gerson jugaba en su tiempo la consulta de Daniel Hobbins, *Authorship and Publicity Before Print: Jean Gerson and the Transformation of Late Medieval Learning*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2009.

98. Jean Gerson, *Oeuvres complètes*, 1960, vol. 2, pp. 5-6.

99. En una carta fechada en 1400, el humanista Jean de Montreuil consideraba que Gerson era uno de los dos mejores predicadores con que por entonces contaba la capital del reino. El otro era el teólogo Jean Courtcuisse (D. Catherine Brown, *Pastor and Laity in the Theology of Jean Gerson*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 23).

100. Quizá la más importante de estas embajadas fue la que tuvo lugar entre mayo de 1407 y los primeros meses de 1408. Amén de Gerson, entre los miembros de la comitiva se encontraba Pierre d'Ailly. Al respecto, véase Noël Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, París, Picard, 1901, vol. 3, pp. 483 y ss.

se fue convenciendo de que las *viae facti*, *compromissi*, *discussionis* y *cessionis* resultaban inconducentes, por lo que terminó adhiriendo de manera entusiasta a la polémica *via concilii*.[101] A Gerson se lo considera, de hecho, el máximo referente del conciliarismo tardo-medieval.[102] Esta circunstancia explica tanto el relativo olvido que recayó sobre su obra con posterioridad al Concilio de Trento, cuanto las diatribas que el ultramontanismo decimonónico solía dedicarle.[103] Gerson tuvo un rol destacadísimo en el Concilio de Constanza, asamblea en la que actuó como representante de la Sorbona, de la arquidiócesis parisina, y del demente rey Carlos VI. De hecho, predicó ante los padres conciliares en no menos de nueve oportunidades, lo que lo ubica claramente en el primer lugar en lo que a sermones pronunciados en Constanza se refiere.[104]

Ya desde principios de la década de 1390, Gerson pudo beneficiarse con la protección política y material de los Duques de Borgoña, sus soberanos directos.[105] Esta relación, sin embargo, culminó de manera abrupta y traumática en 1408, cuando Juan sin Miedo ordenó el

101. Para la comprensión de la evolución del pensamiento de Gerson en materia eclesiológica, y en particular su progresiva adhesión a la *via concilii*, resulta de imprescindible consulta Guillaume H.M. Posthumus Meyjes, *Jean Gerson, Apostle of Unity: His Church Politics and Ecclesiology*, trad. J.C. Grayson, Leiden, Brill, 1999, primera parte, capítulos 1-7.

102. Paul Valliere, *Conciliarism: A History of Decision-Making in the Church*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 142-146; Juan Carlos Utrera García, "Introducción", en *Conciliarismo y constitucionalismo. Selección de textos I*, ed. Juan Carlos Utrera García, trad. Juan Antonio Gómez García *et al.*, Madrid, Marcial Pons, 2005, pp. 16-22; Francis Oakley, *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church*, 1300-1870, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 60-110.

103. En vísperas de la declaración de infalibilidad papal de 1870, en el marco del Concilio Vaticano I, quedaba claro que la cerrada defensa gersoniana de los principios conciliaristas ya no resultaba políticamente correcta (Brian Patrick McGuire, "Introduction", en Jean Gerson: *Early Works*, p. 1). Para un ejemplo de estas críticas decimónicas, véase Louis Salembier, "Gerson", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 1915, vol. VI, cols. 1320-1322. Las críticas abiertas de intelectuales católicos contra Gerson continuaron de hecho hasta muy entrado el siglo XX. En 1959, por caso, el benedictino Paschal Boland recordaba a sus lectores los dos puntos oscuros que continuaban afectando la imagen del Canciller desde una perspectiva ortodoxa: el nominalismo y el conciliarismo (Paschal Boland, *The Concept of Discretio Spirituum*, p. ix).

104. Jean Gerson, *Oeuvres complètes*, 1973, vol. 10, p. 522.

105. En abril de 1393, Gerson devino aumonier del duque de Borgoña, Felipe el Atrevido, designación que conllevaba una pensión anual de 200 libras, y el derecho a disponer de tres sirvientes y de dos caballos (Brian Patrick McGuire, *Jean Gerson and the Last Medieval Reformation*, p. 59). En diciembre del mismo año, el duque otorgó a Gerson un segundo benefico de importancia: el deanazgo de la iglesia colegiada de Saint Donatian, en Brujas, cargo que el Canciller asumiría in absentia el 28 de abril de 1394 (Edmond Vansteenberghe, "Gerson à Bruges", *Revue d'histoire écclésiastique*, 31:1 [1935], pp. 5 y ss.).

asesinato de su primo hermano, el duque Luis de Orleáns.[106] La víctima del magnicidio, amén de hermano de sangre del soberano reinante, lideraba la facción armagnac, irreconciliablemente enfrentada al partido borgoñón.[107] Gerson no sólo condenó públicamente el crimen, sino que atacó con extrema dureza –incluso durante las sesiones del Concilio de Constanza– el tratado con el que Jean Le Petit, un intelectual orgánico al servicio de la Casa de Borgoña, defendió la legitimidad del tiranicidio.[108]

Tras la reanudación de la Guerra de los 100 años, que coincidió con el inicio del Concilio de Constanza, la ciudad de París quedó bajo pleno control de la facción borgoñona, aliada del invasor inglés. Tras la clausura de la asamblea ecuménica, Gerson ya no pudo, pues, retornar a la capital del reino. Inició de allí en más una vida nómada, buscando refugio en diversos conventos e instituciones religiosas, hasta su muerte, acaecida en la ciudad de Lyon el 12 de julio de 1429.[109] En sus últimas intervenciones

106. El mejor estudio de conjunto sobre este traumático acontecimiento de la historia francesa tardo-medieval continúa siendo Bernard Guenée, *Un meurtre, une société. L'assassinat du duc d'Orléans*, 23 novembre 1407, París, Gallimard, 1992.

107. Un exhaustivo analisis de las intrigas cortesanas que literalmente desgarraron el tejido político del reino en tiempos de Carlos VI puede hallarse en R.C. Famiglietti, *Royal Intrigue: Crisis at the Court of Charles VI*, 1392-1420, Nueva York, AMS Press, 1986.

108. Jean Petit fue un sacerdote secular de origen normando, que vivió entre c. 1360 y 1411. En marzo de 1408 pronunció su célebre *Justification du duc de Bourgogne*, una virtual apología del tiranicidio. La tesis central del discurso sostenía que el difunto Duque de Orleans había sido un tirano que planeaba asesinar al rey Carlos VI, su hermano. Al ordenar la muerte de su primo, el Duque de Borgoña, Juan sin Miedo, había actuado, pues, en defensa del monarca y del bien público. En circunstancias con estas características, resultaba lícito asesinar al tirano. Gerson atacó con extrema dureza la *Justification*, a la que calificó en uno de sus sermones como epistola ex tenebris infernalibus (J.R. Veenstra, *Magic and Divination at the Courts of Burgundy and France*, Leiden, Brill, 1998, p. 50). Sobre la apología del tiranicidio formulada por los partidarios del Duque de Borgoña, véanse Claudio Fiocci, *Mala potestas. La tirannia nel pensiero politico medievale*, Bérgamo, Lubrina, 2004, pp. 151-162; Alfred Coville, *Jean Petit. La question du tyrannicide au commencement du quinzième siècle*, París, Auguste Picardo, 1932, passim.

109. Ayudado quizá por su condición de exiliado y perseguido político, Gerson muere en olor de santidad. Poco después de su deceso, varios milagros fueron atribuidos a su intercesión. Por más de dos siglos, de hecho, se lo honró como "venerable". Con dicho título aparece en al menos cinco martirologios del período. Pero el flagelo de las Guerras de la Religión llegó finalmente a la ciudad de Lyon, y en el contexto del caos y la violencia reinantes la tumba del influyente Canciller cayó en el olvido, y el culto que rodeaba a su persona ingresó en un cono de sombras (Paschal Boland, *The Concept of Discretio Spirituum*, p. 7). La tumba sería redescubierta durante el siglo XVII, y una vez más durante el siglo XIX (Anne-Louis Masson, *Jean Gerson. Sa vie, son temps, ses oeuvres,* Lyon, Emmanuel Vitte, 1894, p. 402). En la actualidad, no existe indicación alguna del lugar en el que los restos del Canciller descansan bajo la playa de estacionamiento de la Place Gerson, sobre el costado norte de la iglesia de Saint Paul (Brian Patrick McGuire, *Jean Gerson and the Last Medieval Reformation*, p. 323).

públicas defendió con entusiasmo la gesta de Juana de Arco, a la que consideraba una genuina embajadora celestial.[110]

De Distinctione Verarum Visionum a Falsis *(1401)*

El primer texto de la trilogía gersoniana dedicada al problema del discernimiento de espíritus es el *De Distinctione Verarum Visionum a Falsis*. Se trata, en rigor de verdad, de una extensa epístola que el *Cancellarius* sorbonense dirigió a su hermano Jean, prior del convento celestino de Lyon, en 1401. Aunque resulte imposible de demostrar, es probable que el incentivo para la redacción del opúsculo hayan sido las visiones de la beata Ermine de Reims, contenidas en un manuscrito que Gerson se vio obligado a evaluar a pedido de un grupo de jerarcas eclesiásticos que promovían la canonización de la mujer.[111]

Desde las primeras líneas del *De Distinctione*, se percibe el salto cualitativo que los tratados de Gerson supusieron respecto de los textos precursores de Pierre d'Ailly y Heinrich von Langenstein. En efecto, mientras que estos últimos eran áridos escritos teóricos, que analizaban la problemática de las relaciones entre institución y carisma *in abstracto*, Gerson optó por emplear un estilo coloquial por completo ajeno a los procedimien-

110. La cuestión ha sido ampliamente discutida en los últimos años. Véanse al respecto los ensayos de Deborah Fraioli y Yelena Mazour-Matusevich en *Joan of Arc and Spirituality*, eds. Anne W. Astyell y Bonnie Wheeler, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2003, pp. 147-182; Wendy Love Anderson, *Free Spirits, Presumptuous Women*, pp. 291-295; Françoise Bonney, "Jugement de Gerson sur deux expériences de la vie mystique de son époque: les visions d'Ermine et de Jeanne d'Arc", en *Actes du 95e congrès national des Sociétés Savantes*, Reims 1970, París, Bibliothèque Nationale, 1974, vol II, pp. 187-195.

111. Desde la publicación de la edición moderna del manuscrito de Jean le Graveur en 1997, el fascinante affaire Ermine de Reims no ha dejado de despertar la atención de los historiadores profesionales. Véanse al respecto Fabián Alejandro Campagne, "«Va-t'en, Saint Pierre d'enfer»: el discernimiento de espíritus en las visiones de la beata Ermine de Reims (1395-1396)", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 80, (2013), pp. 85-121; Dyan Elliott, *The Bride of Christ Goes to Hell: Metaphor and Embodiment in the Lives of Pious Women*, 200-1500, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2012, pp. 229-234; Fabián Alejandro Campagne, "Demonology at a Crossroads: the Visions of Ermine de Reims and the Image of the Devil on the Eve of the Great European Witch-Hunt", *Church History*, 80:3 (2011), pp. 467-497; ídem, "Satán enfurecido: las visiones de Ermine de Reims y la imagen del demonio en vísperas de la gran caza de brujas temprano-moderna", *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 47:2 (2011), pp. 257-285; Renate Blumenfeld-Kosinski, "The Strange Case of Ermine de Reims (c. 1347-1396): A Medieval Woman Between Demons and Saints", *Speculum*, 85:2 (2010), pp. 321-356; Marie-Geneviève Grossel, "Dans la solitude flamboyante de la chambre des simples: les Visions d'Ermine de Reims († 1396)", en *Par les mots et les textes. Mélanges de langue, de littérature et d'histoire des sciences médiévales offerts à Claude Thomasset*, eds. Danièle James-Raoul y Olivier Soutet, París, PUPS, 2005, pp. 393-403.

tos y a las herramientas escolásticas, y plagado de ejemplos, referencias y estudios de caso contemporáneos.

Gerson compartía tanto el *ethos* probabilista puesto de manifiesto por d'Ailly cuanto la perspectiva naturalista defendida por von Langenstein. Pero no concordaba con las conclusiones finales a las que ambos arribaban: una profunda desconfianza respecto de las posibilidades hermenéuticas de la *discretio spirituum* (en el caso del francés) y una profunda desconfianza respecto de las manifestaciones sobrenaturales (en el caso del alemán). Es por eso que ni el probabilismo ni el naturalismo gersonianos impidieron que el Canciller desarrollase *in extenso* reglas y criterios para el correcto discernimiento espiritual, o que considerara aun posible la existencia de genuinas manifestaciones milagrosas. Por lo tanto, en comparación con los textos teóricos de d'Ailly y de von Langenstein, los tratados de Gerson aparecen como verdaderos ejercicios de discernimiento aplicado, destinados a la puesta en práctica de estrategias concretas antes que a la descripción de teoremas abstractos.

El *De Distinctione* resulta un manual en extremo didáctico. Por un lado, utiliza como disparador un célebre episodio del Nuevo Testamento: la aparición angélica que comunica a Zacarías el nombre que debía ponerle al hijo que se estaba gestando en el vientre de su esposa Isabel (el futuro Juan el Bautista). ¿Cómo podemos determinar que revelaciones como la experimentada por Zacarías no son meros engaños o ilusiones diabólicas?, se preguntaba Gerson.[112] Por otro lado, el tratado se organiza rigurosamente a partir de una figura extraída de las *Collationes* de san Juan Casiano: la metáfora del cambista y la moneda falsa.[113]

La adhesión al probabilismo propuesto por d'Ailly y la caracterización de la *discretio spirituum* como una ciencia meramente conjetural irrumpe ya en los primeros párrafos de *De Distinctione*.[114] Gerson, de hecho, expresaba su postura sin ambages:

112. Johannes Gerson, *De Distinctione verarum visionum a falsis*: "*si veniat igitur aliquis qui se revelationem habuisse contendat, quemadmodum Zacharias & alii Prophetarum cognoscuntur ex historia sacra recepisse, quid agemus, quo pacto nos habebimus?*" (Johannes Gerson, *Opera Omnia*, vol. 1, col. 44).

113. Ioannes Cassianus, *Conlatio Abbatis Moysi prima. De monachi destinatione vel fine* XX.4.19-25: "*ut efficiamur secundum praeceptum domini probabiles trapezitae. Quorum summa peritia est ac disciplina probare quodnam sit aurum purissimum et ut vulgo dicitur obrizum quodue sit minus purgatione ignis excoctum*" (Cassiani Opera. *Collationes* XXII, p. 29).

114. Al decir de Susan Schreiner, "[*Gerson*] *warned at the outset of* De distinctione *that «there is for human beings no general rule or method* [...] *to distinguish between revelations* [...]». This left the problem of «testing the spirits» a matter of faith rather than knowledge" (Susan E. Schreiner, *Are You Alone Wise? The Search for Certainty in the Early Modern Era*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 267). Como quedará claro a lo largo de las siguientes páginas, estoy en completo desacuerdo con la última apreciación realizada por la colega.

> *Desde el punto de vista humano, no existe norma general o técnica posible* que permita discernir siempre y de manera infalible las revelaciones verdaderas de las falsas o ilusorias.[115]

A continuación, el francés admitía que la inflación de manifestaciones religiosas carismáticas, timbre distintivo de la época, era la principal motivación que lo había llevado a redactar su tratado (fenómeno que por otra parte el Canciller ligaba estrechamente al inminente arribo del Anticristo y a la cercana consumación de los tiempos). También reconocía que muchas de las anécdotas a las que hacía referencia en el tratado le habían sido referidas por confiables testigos de primera mano, lo que otorgaba a su relato un carácter cuasi periodístico por completo ausente de los tratados de sus dos predecesores inmediatos.[116]

Ahora bien, la necesidad de disciplinar las formas de religiosidad parainstitucional no inducía a Gerson a rechazar sin contemplaciones el entusiasmo religioso.[117] El Canciller proponía, por el contrario, una vía intermedia, que lo diferenciaba claramente de los posicionamientos de otros teólogos tardo-medievales, mucho más severos en lo que respecta al fenómeno místico-visionario:

> Si de manera inmediata negamos, ridiculizamos o castigamos [todas las supuestas profecías], estaríamos debilitando la autoridad de las revelaciones divinas que tanto en el pasado como en el presente tienen lugar, porque ciertamente la mano de Dios no se encuentra atada como para no poder transmitir nuevas revelaciones. Por otra parte, escandalizaríamos a los simples si admitimos que se calumnien nuestras revelaciones y profecías [...]. Por lo tanto, *debemos adherir a un curso intermedio*, y siguiendo al

115. Johannes Gerson, *De Distinctione verarum visionum a falsis*: "*dicamus praeterea quoniam non est humanitus regula generalis vel ars dabilis ad discernendum semper & infallibiliter quae verae sunt & quae falsae aut illusoriae revelationes*" (col. 44). Las bastardillas del texto en castellano son mías.

116. Ibídem: "*et in hanc quaestionem sciens incidi propter illusiones plurimas quas nostro tempore cognovi* [...]. *In hac hora novissima in praecursione Antichristi, mundus tamquam senex delirus, phantasias plures & illusiones somniis similes pati habet* [...]. *Porro de aliis multis in Religione & austeritate vitae constitutis, incredibilia fere sunt ea quae idoneis testibus referentibus agnovi*" (col. 44).

117. Gerson no puede ser caracterizado sin más como un intelectualista en materia religiosa. La espiritualidad cristiana podía y debía resultar simultáneamente una experiencia especulativa y emocional. Daban testimonio de ello san Agustín, Hugues y Richard de Saint-Victor, y san Buenaventura, reconocidos pensadores que simultáneamente desarrollaron una intensísima vida espiritual (Yelena Mazour-Matusevich, *Le siècle d'or de la mystique française: un autre regard. Étude de la littérature spirituelle de Jean Gerson (1363-1429) à Jacques Lefèvre d'Étaples (1450?-1537)*, París, Aarché, 2007, p. 97).

> Apóstol Juan, no debemos admitir cualquier espíritu, sino ponerlos todos a prueba.[118]

De inmediato, Gerson introducía el tema que debía funcionar como hilo conductor de sus tres tratados sobre discernimiento espiritual: la expropiación del carisma paulino. No eran los supuestos dotados los que debían poner a prueba sus espíritus, sino la corporación de teólogos universitarios: "El examinador de las monedas espirituales debe ser un teólogo experto tanto en el arte cuanto en la práctica".[119]

Tras esta breve introducción, Gerson ingresaba en el cuerpo central del tratado, destinado a identificar los criterios de discernimiento espiritual. La "moneda espiritual de las revelaciones" debía ser examinada en relación con cinco características específicas: el peso, la maleabilidad o flexibilidad, la durabilidad, la forma o configuración, y el color. Cada una de estas características de la moneda metálica aludía a una de las cinco virtudes que los agentes carismáticos debían poseer *sine qua non*: el peso remitía a la humildad, la maleabilidad a la discreción, la durabilidad a la paciencia, la configuración a la verdad, y el color a la caridad.[120]

Respecto de los criterios de discernimiento basados en la virtud de la humildad (el "peso" de las monedas metálicas), el teólogo sostenía que debía sospecharse de aquellos que alardeaban de las revelaciones que recibían.[121] La mejor manera que un hombre tenía de neutralizar los engaños diabólicos era considerándose a sí mismo el más indigno de los mortales, el menos merecedor de recibir visiones genuinas. Si las apariciones eran meras maquinaciones diabólicas, se desvanecerían gracias al ejercicio de dicha virtud; si provenían de Dios, en cambio, la humildad prepararía al

118. Johannes Gerson, *De Distinctione verarum visionum a falsis*: "*si statim negamus omnia, vel irrideamus, vel inculpemus, videbimur infirmare auctoritatem divinae revelationes quae nunc ut olim potens est, neque enim manus ejus abbreviata est ut revelare non possit. Scandalizabimus praeterea simplices dicentes, quod ita de nostris revelationibus & Prophetiis potuerunt esse calumniae* [...]. *Tenebimus ergo medium & secundum Apostoli Joannis documentum, non credemus omni spiritui, sed probabimus spiritus si ex Deo sint*" (cols. 44-45). Las bastardillas del texto en castellano son mías.

119. Ibídem: "*examinator huius monetae spiritualis debet esse Theologus arte pariter usuque peritus*" (col. 45).

120. Ibídem: "*humilitas dat pondus; discretio flexibilitatem; patientia durabilitatem; veritas configurationem; charitas dat colorem*" (col. 45).

121. La humildad ha sido tradicionalmente la virtud más alabada en la tratadística sobre discernimiento espiritual. En el primer tratado de la triología gersoniana, la apología de la modestia llega incluso a relativizar los fundamentos epistemológicos del autor. El Canciller también enfatiza la importancia de la humildad en dos de sus obras mayores, *La Montagne de contemplation* (1397) y *De mystica theologia* (1408) (Brian Patrick McGuire, "Introduction", p. 49).

individuo para su mejor recepción.[122] Como podemos apreciar, en este tratado de juventud Gerson manifestaba en más de una oportunidad un profundo optimismo respecto de la posibilidad de discernir espíritus por medios humanos, que contrastaba marcadamente con el pesimismo de d'Ailly y de von Langenstein. De hecho, para el joven *Cancellarius* la humildad, sumada a la capacidad de obrar milagros, bastaba para otorgar una seguridad que por momentos entraba en colisión con los fundamentos epistemológicos del probabilismo (basado en conjeturas antes que en certezas):

> Los milagros en sí mismos no resultan suficientes, porque en ocasiones el justo juicio de Dios permite a los malvados realizarlos [...]. Pero si ambos [signos] convergen plenamente en el mismo individuo, resulta lícito entonces considerarlos testimonio de la presencia del Espíritu Santo.[123]

Seguía a continuación el análisis de los criterios de discernimiento basados en la virtud de la discreción (la "maleabilidad" de las monedas metálicas), que suponía, en esencia, la disposición a aceptar el consejo de terceros en materia espiritual. Gerson deploraba que en aquellos años iniciales del siglo xv, muchos individuos con genuina vocación religiosa optaran por tomar como guía de conducta su propia opinión, particularmente en materia de mortificaciones, ayunos y vigilias. Nada de lo que aquellas personas dijeran en relación con experiencias religiosas paranormales debía ser creído o tomado en consideración. Gerson introducía a continuación un enigmático caso, que se haría célebre precisamente por su inclusión en este tratado: el de una anónima ciudadana de Arras, en el condado de Artois. Sin la autorización de confesor o sacerdote alguno, la dama venía alternando severos ayunos con pantagruélicas ingestas de alimento. Tras explicarle que había sido víctima de una trampa del demonio y que de continuar con su conducta pronto se volvería insana, el Canciller la instó a dejar de lado aquellas obstinadas inedias y a no llevar adelante ninguna acción singular sin el consejo previo de quienes eran más experimentados que ella en dichas materias.[124] Gerson concluía la anécdota

122. Johannes Gerson, *De Distinctione verarum visionum a falsis*: "*si talia sint diaboli machinamenta seu tentamenta, ex humilitate huiusmodi evanescent* [...]. *Si vero sit divina revelatio, non ficta humilitas pie renitens, magis praeparabit locum ad ipsius susceptionem*" (col. 46).

123. Ibídem: "*neque enim miracula per se valent cum a malis justo Dei judicio permittuntur fieri* [...]; *si utraque in unam mentem perfecte conveniunt, liquet quod de prasentia sancti Spiritus testimonium ferunt*" (col. 47).

124. Los desórdenes alimenticios asociados a las prácticas piadosas de las beatas tardo-medievales han sido ampliamente estudiados en dos clásicos ensayos: Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley, University of California Press, 1987; Rudolph Bell, *Holy Anorexia*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985.

parafraseando a san Juan Clímaco: el arrogante que pretende guiarse a sí mismo no necesita un espíritu que lo tiente, pues él mismo se transforma en su propio demonio.[125] El Canciller relacionaba incluso el estallido del Gran Cisma con la falta de discreción, es decir, con la escasa disposición que tenían los hombres de su época a recibir y tomar en consideración los consejos de las personas más sabias y formadas.[126] Por último, ponía en escena la perspectiva naturalista tan característica del discurso de von Langenstein: la abstinencia inmoderada era peor que la glotonería, porque provocaba dolencias incurables en el sistema nervioso. Así, la persona terminaba oyendo, viendo o tocando objetos que ninguno de sus sentidos externos percibía.[127]

En tercer lugar, Gerson presentaba los criterios de discernimiento basados en la virtud de la paciencia (la "durabilidad" de las monedas metálicas). Si los supuestos carismáticos soportaban con mansedumbre los insultos y las burlas que recibían a causa de las experiencias que protagonizaban, ello debía tomarse como un signo relativo del origen divino del espíritu que los visitaba. Resultaba más razonable creerle a una persona que toleraba con resignación el rechazo social que a quienes sólo parecían interesados en conseguir la admiración y la aprobación ajenas. Gerson incorporaba en esta sección una pequeña nota discordante en relación con lo dicho hasta el momento, un primer llamado de atención respecto de que el discernimiento podía llegar a resultar una *praxis* más compleja de lo sugerido: la virtud de la paciencia no debía tomarse en consideración como un signo seguro hasta que se la examinara con la mayor precaución, pues a menudo se la confundía con la obstinación.[128] Aun cuando evitaba desarrollar el tópico, Gerson instalaba así la inquietante sensación de que en ocasiones los vicios y las virtudes podían llegar a parecerse tanto que resultaba extremadamente difícil diferenciarlos.[129]

125. Johannes Gerson, *De Distinctione verarum visionum a falsis*: "*ait itaque Joannes Clymaci, quod homo arrogans & seipsum ducem sui constituens, non indiget daemoni tentante, quia factus est sibiipsi daemon*" (col. 49).

126. Ibídem: "*aestimo denique quod nunc maximorum malorum cumulum quem in schismate patimur & experimur, ab hac indiscretionis peste processerit, nullius acquiescere consilio permittentis*" (col. 49).

127. Ibídem: "*irremediabilior est excessus in abstinentia: morbos enim affert incurabiles ex laesione cerebri & rationis pertubatione, quo sit ut per maniam ac furiam vel caeteras passiones melancholicas sic profundantur & intime radicantur phantasmata interius reservata in cerebro, quod esse reputantur verae res extrinsecus apparentes, & audire se putat homo videre veltangere quod nullo sensu exteriori percipitur*" (col. 49).

128. Ibídem: "*obstinatio saepe patientiam simulat*" (col. 50).

129. Gerson desarrolló ampliamente el tema de las similitudes entre virtudes y vicios en una de sus obras más populares, el *Traité des diverses tentations de l'ennemi*, redactado en lengua vernácula c. 1400-1401. Se trata, pues, de un texto contemporáneo del *De Distinctione* (D. Catherina Brown, *Pastor and Laity*, p. 94).

En cuarto lugar, Gerson desplegaba las reglas de discernimiento basadas en el principio de verdad (la "configuración" de las monedas metálicas). Se trataba, en definitiva, del antiguo y clásico criterio doctrinal.[130] Solamente la Sagrada Escritura contenía los moldes que habilitaban la acuñación de las genuinas monedas espirituales. Cualquier pieza que se apartara de los moldes oficiales, por ínfima que resultase la discordancia, debía considerarse una falsificación. El principio doctrinal volvía a otorgar a Gerson la oportunidad de abogar por la plena clericalización del discernimiento de espíritus: en ocasiones era tan grande la similitud que la acuñación espuria alcanzaba respecto de la legítima, que sólo ínfimos detalles permitían descubrir el engaño, matices y sutilezas que sólo los muy entrenados lograban captar. La conclusión se imponía por sí misma: "este hecho indica cuán necesario resulta que todas las monedas de las revelaciones insólitas sean examinadas por teólogos antes de ser admitidas".[131]

Varias eran las condiciones que una revelación debía cumplir desde la perspectiva del principio de verdad: a) ni ángeles ni profetas realizaban predicciones que finalmente no iban a cumplirse; b) si lo predicado no sucedía, era de esperar que una segunda revelación divina aclarase los motivos, y c) ni ángeles ni profetas predecían u ordenaban nada contrario a las buenas costumbres o a la recta doctrina, a menos de que tuvieran la íntima convicción de que la revelación provenía efectivamente de la divinidad. Ahora bien, Gerson reconocía que esta última certeza sólo podía alcanzarse gracias al sobrenatural carisma paulino.[132] Con esta afirmación, por primera vez irrumpía en *De Distinctione* el don de discernimiento, entendido como una *gratia gratis data* antes que como un arte o técnica de elaboración humana. El Canciller definía el discernimiento sobrehumano como una sensación interior inefable, que permitía distinguir de manera certera las revelaciones verdaderas de las apócrifas. Remedando el vocabulario de la espiritualidad del primer milenio, el francés aludía a un sabor o aroma internos que inexplicablemente permitían a quien los percibía alcanzar conclusiones indubitables.[133] Así era

130. El criterio doctrinal, según el cual los espíritus debían examinarse en función de las enseñanzas que transmitían, irrumpe ya en los textos del canon neotestamentario. Aun cuando el propio Jesucristo lo relativiza en Mateo 7, 16-27, se lo vuelve a proponer como piedra de toque de la probatio spirituum en 1 Corintios 12,13 y en 1 Juan 4, 2. En ambos casos, los criterios de discernimiento que los autores sagrados identifican remiten claramente al orden de lo creencial.

131. Johannes Gerson, *De Distinctione verarum visionum a falsis*: "*haec res indicat ex quanto necessitate talis quaelibet moneta revelationum insolitarum debet a Theologis prisquam admittatur examinari*" (col. 51).

132. Ibídem: "*et in hac casu maxime necessarium est donum quod Apostolus vocat discretione spirituum*" (col. 52).

133. Ibídem: "*sentiebat enim & gustabat interno quodam afflatu & odore*" (col. 52).

como san Bernardo comprendía que el don de obrar milagros comenzaba a activarse en su persona.[134] Y así era como santa Mónica diferenciaba los sueños divinos de los naturales.[135] Nótese que ambos ejemplos remitían a casos de autodiscernimiento, que como tales relativizaban gran parte del esfuerzo gersoniano en pos de la domesticación de las experiencias religiosas bizarras. Resulta evidente, pues, que en este primer tratado del académico sorbonense la tensión entre religión institucional y parainstitucional no lograba todavía resolverse de manera plena y consistente. Por ello, de inmediato el autor relacionaba el *ethos* probabilista, heredado de su maestro d'Ailly, con el reconocimiento de que en ocasiones las limitaciones del arte conjetural humano debían compensarse con los dones de origen divino:

> ¿Por qué debería alguien sorprenderse de que no exista una regla universal o una enseñanza cierta e infalible en materia de discernimiento de espíritus o de la verdad de las revelaciones? Se trata de un asunto que depende más de una cuestión de experiencia, deter-

134. No resulta sencillo identificar la fuente de la cual Gerson extrajo esta anécdota. No aparece, por caso, en la extensa *Vita Prima*, redactada mayoritariamente por autores que conocieron a san Bernardo o lo trataron en vida (Migne, PL 185, cols. 225-368). Al decir de McGuire, existe una referencia a un aroma o hálito interno en el 14º de los Sermones super Cantica Canticorum, pero remite a los estados de depresión y exaltación del santo, antes que a su capacidad de obrar milagros (Brian Patrick McGuire, "Introduction", n. 38, p. 458).

135. Augustinus, *Confessiones* vi.*13.23*: "*Et videbat quaedam vana et phantastica, quo cogebat impetus de hac re satagentis humani spiritus, et narrabat mihi non cum fiducia, qua solebat, cum tu demonstrabas ei, sed contemnens ea. Dicebat enim discernere se nescio quo sapore, quem verbis explicare non poterat, quid interesset inter revelantem te et animam suam somniantem*" (*Obras de San Agustín*, ed. Angel C. Vega, Madrid, BAC, 1946, vol. 2, p. 501). No caben dudas de que para Gerson el conocimiento de Dios que podía alcanzarse gracias al tacto, al gusto y al olfato internos resultaba más íntimo y potente que el que podían lograr los ojos y los oídos espirituales (D. Catherine Brown, *Pastor and Laity*, p. 199). La doctrina es muy antigua, por cuanto se encuentra ya plenamente desarrollada en los escritos de Diadochos de Photiki, para quien las almas puras sentían la divina consolación bajo la forma de una percepción gustativa imposible de traducir en palabras. Las visiones imaginarias, por el contrario, siempre delataban la presencia del demonio. Este último punto ya había sido postulado previamente por Evagrius Ponticus (Diadoque de Photicé, *Oeuvres spirituelles*, ed. Édouard des Places, París, Cerf, 1966, p. 105; *Following the Footsteps of the Invisible. The Complete Works of Diadochus of Photikē*, ed. Cliff Ermatinger, Collegeville, Liturgical Press/Cistercian Publications, 2010, p. 37; Alexander Golitzin, "The Demons Suggest an Illusion" p. 32). Para una interesante reflexión sobre el involucramiento de los cinco sentidos en la experiencia mística, véase Rosemary Drage Hale, "Taste and See, for God is Sweet: Sensory Perception and Memory in Medieval Christian Mystical Experience", en *Vox Mystica: Essays on Medieval Mysticism in Honor of Professor Valerie M. Lagorio*, eds. Anne Clark Bartlett *et al.*, Rochester, D.S. Brewer, 1995, pp. 3-14.

minada a su vez por infinitas condiciones particulares, que de una determinada técnica.[136]

También aparece por primera vez aquí un tema central del paradigma gersoniano, que sólo alcanzará su pleno desarrollo en los tratados posteriores: la valoración de la experiencia de los examinadores que debían poner a prueba los espíritus de los supuestos visionarios.

Resulta en extremo curioso que para fundamentar la importancia que para el discernimiento de espíritus tenía una instancia subjetiva por antonomasia como era la experiencia, Gerson trajera a colación algunos argumentos clásicos del escepticismo filosófico, como la similitud entre la vigilia y el sueño. ¿Cómo resolvía Gerson la contradicción en la que incurría al sostener simultáneamente la necesidad de un monopolio interpretativo en manos de la corporación teologal y la importancia de la subjetividad y de la perspectiva experiencial en materia de discernimiento espiritual? Pues retomando los argumentos del escepticismo clásico. Aun cuando de manera intuitiva las personas podían con cierto grado de certeza precisar si estaban despiertas o dormidas, la mayor seguridad la ofrecía siempre un observador externo: "porque respecto de una persona que duerme no existe juez más perfecto que otra que está despierta".[137]

Así las cosas, la perspectiva escéptica le permitía a Gerson resaltar una vez más la importancia de la virtud de la humildad, y de esa manera recuperar gran parte del optimismo que parecía haber perdido en los párrafos inmediatamente precedentes: si la sencillez estaba claramente presente en el supuesto enviado celestial, entonces todos los demás elementos se añadirían en vano, pues la soberbia y la modestia resultaban criterios suficientes para poner a prueba la moneda de las experiencias espirituales.[138] En síntesis, a diferencia de d'Ailly, Gerson se mostraba convencido de que resultaba posible alcanzar un conocimiento relativamente seguro en materia de intervenciones preternaturales, mediante una combinación de arte humano, experiencia, instinto sobrenatural, docilidad ante el consejo ajeno, y espíritu de humildad.

Por último, el Canciller presentaba las reglas de discernimiento basadas en la virtud de la caridad (el "color" de las monedas metálicas). El amor al prójimo era un criterio que debía manejarse con prudencia, puesto que en ocasiones podía confundirse con la vanidad o derivar hacia el amor

136. Johannes Gerson, *De Distinctione verarum visionum a falsis*: "*cur igitur aliquis si regula universalis aut doctrina certa & infallibilis nequeat tradi super hac materia de discretione spirituum aut de revelationum veritate, cum ista res plus in experientia & conditionum particularium, quae infinitae sunt, concursu qam in arte versetur*" (col. 52).

137. Ibídem: "*quia de somniante alius vigilans perfectius judicat*" (col. 53).

138. Ibídem: "*humilitatis ergo signum si perfecte nosceretur, frustra multiplicarentur alia; quoniam superbia & humilitas numisma spiritualium operationum sufficienter condistingunt*" (col. 54).

carnal. Por otra parte, siguiendo una práctica que se había tornado ***habitus*** en este tratado, Gerson aprovechaba esta sección para neutralizar la excesiva nota de optimismo con la que había concluido el apartado anterior, restableciendo así el equilibrio perdido, la "vía media" presentada como fundamento del pensamiento del autor en materia de discernimiento. Por ello insistía una vez más en la conveniencia de desconfiar de los propios carismas extraordinarios y en la necesidad de someterse a la supervisión de las figuras de autoridad eclesiásticas.[139]

Acabadas las reflexiones sobre las cinco virtudes que debían hallarse en los legítimos santos carismáticos, Gerson concluía el tratado con una insistente recomendación de prudencia: en ningún caso cabía realizar una investigación rápida con el simple objeto de alcanzar un resultado; por el contrario, el prudente examinador debía suspender el juicio hasta que el examen se hubiera diligentemente completado.[140]

De Probatione Spirituum *(1415)*

A diferencia del tratado anterior, el *De Probatione Spirituum* de 1415 no es una epístola dirigida a una comunidad monástica sino un tratado escrito durante (y para) el Concilio de Constanza.[141] Si la redacción del *De Distinctione* pudo haberse inspirado en el *affaire* de Ermine de Reims, no caben dudas de que la redacción del *De Probatione* guarda relación directa con el polémico caso de santa Brígida de Suecia.[142] La profetisa sueca ya había sido canonizada por un papa de la obediencia romana a fines del siglo XIV, y ahora el Concilio de Constanza se aprestaba a discutir la veracidad o la falsedad de sus revelaciones.[143]

139. Ídem: "*quamobrem qui in talibus se existimat proprio sensu, arte vel industria discernere, videat ne erret*" (col. 56).

140. Ídem: "*debemus* [...] *in ista examinatione non praecipitare sententiam, sed usque ad plenissimam examinationem suspensum tenere judicium, maxime nisi falsitas aut fatuitas cognata falsitatis aperta sit*" (col. 58).

141. El primer estudio de conjunto del Concilio de Constanza, tras el perimido ensayo que Bernhard Hübler publicara en 1867, es la extensa monografía de Philip H. Stump, *The Reforms of the Council of Constance (1414-1418)*, Leiden, Brill, 1993. Para una aproximación de carácter sintética, enfocada en la resolución de la crisis cismática, véase Philip H. Stump, "The Council of Constance (1414-1418) and the End of the Schism", en A *Companion to the Great Western Schism*, pp. 395-442.

142. Recientemente, Fraioli ha sembrado algunas dudas sobre la influencia que el caso de santa Brígida habría tenido en la redacción del *De Probatione Spirituum* (Deborah Fraioli, "Gerson Judging Women of Spirit: from Female Mystics to Joan of Arc", en *Joan of Arc and Spirituality*, p. 154).

143. La primera canonización fue aprobada por Bonifacio IX el 7 de octubre de 1391. Esta primera elevación a los altares sería luego ratificada y/o avalada por el antipapa Juan XXIII,

Gerson tuvo siempre enormes dudas respecto del origen divino de los mensajes de Brígida. Pero no podía ignorar que la mujer ya había sido legitimada por un pontífice, y que sus revelaciones habían sido avaladas por gran cantidad de prelados y teólogos europeos. A pesar de todas las dudas que suscitaba el caso, la condena de la mística escandinava por parte de la asamblea ecuménica podía desatar un escándalo de consecuencias imprevisibles. Es por eso que, en tanto avezado político, el autor del *De Probatione* proponía la misma vía intermedia que había sugerido en el tratado anterior:

> Especialmente [resulta de interés el caso de] una tal Brígida, que afirmaba recibir visiones no sólo de los ángeles sino de Jesucristo, de María, de Inés, y de otros santos, que hablaban con ella con la familiaridad que se da entre esposo y esposa. Existe peligro tanto en aprobarla cuanto en desaprobarla. ¿Qué sería más indigno para este Concilio que declarar verdaderas y sólidas revelaciones falsas, ilusorias y frívolas? Por el otro lado, reprobar revelaciones que ya han sido autenticadas de muchas maneras diferentes por diversas naciones, provocaría un no pequeño escándalo para la religión cristiana y la devoción popular. Creo que *los juicios también pueden expresarse por medio del silencio o del disimulo, dejando el asunto en suspenso*. Pienso que *tratar de hallar una vía intermedia* entre aquellos dos extremos resulta un curso de acción tanto loable como efectivo.[144]

De Probatione comienza con una triple clasificación de los tipos de discernimiento, una conceptualización por completo ausente del *De Distinctione*. Tres eran los tipos posibles de *discretio spirituum*: los discernimientos académico, empírico y oficial.

---

por el papa Martín V, y por los Concilios de Constanza y Basilea. Los complejos vericuetos del proceso de canonización de Birgitta Birgersdotter se analizan en Tore Nyberg, "The Canonization Process of St. Birgitta of Sweden", en *Medieval Canonization Processes: Legal and Religious Aspects*, ed. Gábor Klaniczay, Roma, École Française de Rome, 2004, pp. 67-85.

144. Johannes Gerson, *De Probatione Spirituum*, *consideratio* V: "*unius quae Brigitta nominatur, assueta visionibus quas nedum ab Angelis, se a Christo & Maria & Agnete & caeteris Sanctis, familiaritate jugi, sicut sponsus ad aponsam loquitur, se asserit divinitus suscepisse. Est autem utrobique vel in approbatione vel in reprobatione periculum. Approbare enim falsas & illusorias aut frivolas visiones pro veris & solidis revelationibus quid indignius, quid alienus ab hoc sacro Concilio? Reprobare vero nunc eas quae multifarie multique modis quaquaversum per diversas nationes probatae dicuntur, non parva ex inde scandalorum in Christiana Religione et devotione populorum formidatio. Denique in ipso etiam silentio & dissimulatione, ex quo res in medium posita est* [...]. *Invenire vero medium aliquod vel expediens inter haec extrema, laudabile quidem scilicet aut effectibile sit*" (Johannes Gerson, *Opera Omnia*, vol. 1, cols. 38-39). Las bastardillas del texto en castellano son mías.

El "discernimiento académico" se lograba a partir del conocimiento general derivado del estudio serio y consecuente de las Sagradas Escrituras, de los escritos de los Padres de la Iglesia, y de las enseñanzas de los doctores escolásticos. Sin apartarse un ápice de la perspectiva probabilista que hallamos en el primer tratado, Gerson reafirmaba que "probar los espíritus para saber si provienen de Dios por medio de alguna regla general e infalible aplicada a un caso particular, resulta imposible o altamente improbable desde la perspectiva del conocimiento humano".[145]

En segundo lugar, el "discernimiento empírico" designaba un tipo de ejercicio discriminante al cual Gerson ya había hecho brevemente referencia en *De Distinctione*. Se trataba de la inspiración inefable asimilada a determinados sabores o aromas internos, que dispersaban la oscuridad de la duda gracias a una misteriosa e indescriptible iluminación sobrenatural.[146]

Con el rótulo de "discernimiento oficial", por último, Gerson recubría el viejo carisma sobrenatural mencionado en 1 Corintios. Pero, mientras que en *De Distinctione* el teólogo no distinguía claramente entre la iluminación interior y el don infuso, en *De Probatione* los diferenciaba enfáticamente. Aunque en ambos casos se trataba de dones de origen divino, no debían confundirse. ¿En qué se diferenciaba la inspiración interior o discernimiento empírico, de la *discretio spirituum* o discernimiento oficial? El propio Gerson responde:

> [Para probar los espíritus de manera infalible] se requiere el don del Espíritu Santo, que el Apóstol denomina discernimiento de espíritus. Por medio de este don la mente se transforma de tal forma que no sólo sabe cómo probar si sus propios espíritus son de Dios sino que también conoce los espíritus de los demás [...]. [Este tercer método de discernimiento se denomina] oficial, por cuanto *por medio de un don especial se confiere [a quienes ocupan] cargos jerárquicos [eclesiásticos].*[147]

145. Ibídem, *consideratio* IV: "*probare spiritus si ex Deo sunt per regulam artis generalem & infallibilem pro particulari casu, aut non potest aux vix potest humanitus fieri, sed requiritur donum Spiritus sancti*" (col. 38).

146. Ibídem, *consideratio* III: "*alius invenitur modus per inspirationem intimam seu internum saporem, sive per experimentalem dulcedinem quamdam, sive per illustrationem a montibus aeternis effugantem tenebras omnis dubietatis*" (col. 38).

147. Ibídem, *consideratio* IV: "*sed requeritur donum Spiritu sancti, quod Apostolus nominavit discretionem spirituum; quo dono sit ut mens nedum in se & de se sciat probare spiritus si ex Deo sunt; sed etiam de aliis & in aliis noscit. Hic autem est modus tertius* [...] *officialis ex officio hierarcho atque spirituali dono concessus*" (col. 38). Las bastardillas del texto en castellano son mías.

Las diferencias entre el segundo y el tercer tipo de discernimiento, ambos milagrosos, saltan a la vista: 1) mientras que el método empírico sólo podía aplicarse a las visiones y revelaciones propias, y por lo tanto remitía a ejercicios de autodiscernimiento, el método oficial o *discretio spirituum* propiamente dicha, permitía testear los espíritus propios y los ajenos; 2) pero más importante aún resultaba la segunda diferencia: el discernimiento de espíritus paulino, entendido como un don infuso, sólo era concedido por la divinidad a funcionarios eclesiásticos. Queda claro que, si en *De Distinctione* Gerson había comenzado con los esfuerzos en pos de la plena normalización del discernimiento espiritual, en *De Probatione* dichos embates alcanzaban su mismísimo límite lógico: como Ambrosiaster, d'Ailly o von Langenstein, Gerson sostenía que el don del Espíritu Santo era asignado por la divinidad a sacerdotes consagrados que ocuparan responsabilidades de gobierno en el marco de la institución. En lo que resta del tratado, Gerson no volvería a hacer referencia a este discernimiento sobrenatural concedido *ex officio* a los eclesiásticos, ni tampoco lo hará en el tratado de 1423. Es por eso que la referencia a esta *discretio officialis* terminó transformándose en una de las afirmaciones más polémicas, enigmáticas y misteriosas de todo el *corpus* gersoniano.

Pero las originalidades de este segundo tratado no culminaban con esta curiosa clasificación y con esta virtual confiscación del carisma paulino, pues en las páginas siguientes Gerson agregaba, de manera inesperada, una cuarta clase de discernimiento espiritual. El Canciller no le asigna un nombre específico, por lo que yo voy a denominarlo "discernimiento experiencial". Lo que inicialmente parecía una crítica al primer tipo de discernimiento terminaba derivando en la presentación de una cuarta categoría. El francés reconocía que el grado de conocimiento de las entidades metafísicas y de sus modos de interacción con el colectivo humano que los teólogos podían adquirir por medio del estudio, siempre iba a resultar insatisfactorio y limitado:

> Nadie puede discernir espíritus meramente a partir del arte y la doctrina que deriva del conocimiento de la Sagrada Escritura, a menos de que tal persona haya experimentado en sí misma los muchos combates de las emociones del alma, en ocasiones elevándose hasta las alturas del cielo y en ocasiones descendiendo hasta el fondo de los abismos, para así poder ver las maravillas de Dios en toda su profundidad. Narran estas maravillas *quienes han viajado a través del místico mar de variadas sensaciones*, similares a olas que colisionan unas con otras. ¿Qué saben [acerca de estas sensaciones] los inexpertos? Ésta es la cuarta manera de probar los espíritus.[148]

148. Ibídem, *consideratio* VI: "*probare spiritus per modum artis & doctrinae, sicut tota deinceps versabitur intentio nemo perficere potest per solam sacrae Scripturae eruditionem, qui non etiam expertus sit in semetipso variam affectionum spiritualium pugnam, tanquam as-*

Ahora bien, Gerson aspiraba a que ambas calificaciones coexistieran en un mismo individuo. En otras palabras, el candidato perfecto para poner a prueba los espíritus propios y los ajenos era el teólogo de sólida formación académica que simultáneamente tuviera una larga experiencia en los campos de la meditación, la contemplación y los éxtasis místicos.[149] Si dejamos de lado los dos tipos de *discretio spirituum* que dependían de dones infundidos por la divinidad (la segunda y la tercera categorías), la forma más perfecta de discernimiento espiritual, entendido como un arte o técnica de factura humana, era la fusión de la primera y de la cuarta categorías: el discernimiento académico y el discernimiento experiencial.

Vemos, pues, que el *De Probatione* no incluye uno sino dos intentos de resolución de la perenne tensión entre religiosidad carismática y religión oficial. Ya hemos visto el primero: la atribución exclusiva del carisma paulino a las autoridades eclesiásticas. Lo que el segundo intento proponía, sin embargo, era aún más audaz: la fusión de lo institucional y lo parainstitucional en el mismo sujeto. Desde la perspectiva del Canciller, no resultaba posible concebir un mejor examinador de espíritus que el dirigente eclesiástico que simultáneamente hubiera protagonizado experiencias místico-visionarias. Gracias a este movimiento en forma de tijeras, la incautación de la *discretio spirituum* se había finalmente consumado: el *don* del discernimiento quedaba limitado a los eclesiásticos, mientras que el *arte* del discernimiento quedaba reservado a los teólogos entrenados en la práctica mística. La única vía de escape para las experiencias carismáticas era el "discernimiento empírico", la inspiración interior, que sólo permitía una forma limitada de auto-discernimiento, y que además, como veremos más adelante, también caía bajo la jurisdicción de las instancias de discernimiento oficial ya mencionadas.

El resto del *De Probatione* se dedicaba a desplegar los criterios y reglas del discernimiento espiritual. En este caso, Gerson no recurría a un símil sino a una serie de preguntas concatenadas, pensadas además como regla mnemotécnica. Los examinadores de espíritus debían formularse los siguientes interrogantes cada vez que se topaban con un

---

cenderit nunc in coelos, nunc descenderit in abyssos & viderit mirabilia Dei in profundo. Nam qui navigant mare hoc mysticum diversarum affectionum quasi collidentium se fluctuum, enarrant mirabilia eius. Inexpertus autem talium quid novit eorum? Hic autem est quartus modus probationis spirituum" (col. 39). Las bastardillas del texto en castellano son mías.

149. Al decir de Gabriella Zarri, con esta sugerencia Gerson daba nacimiento a una nueva profesión, la del director espiritual de los tiempos modernos, figura ideal que en los siglos sucesivos se iría progresivamente construyendo en la confluencia entre experiencia y reflexión teórica, y en abierta competencia (en lo que respecta al viscoso terreno de las conciencias individuales y del mundo de los espíritus) con los confesores y los inquisidores (Gabriella Zarri, "Introduzione", en *Storia della direzione spirituale III. L'età moderna*, p. 13).

supuesto embajador sobrenatural: *quis*?, *quid*?, *quare*?, *cui*?, *qualiter*?, *unde*?, esto es, ¿quién?, ¿qué?, ¿por qué?, ¿a quién?, ¿de qué manera?, ¿de dónde?[150]

Quis? (¿quién?) remitía lisa y llanamente a la identificación de la persona que afirmaba recibir mensajes divinos. El examinador debía determinar si el individuo en cuestión tenía plena salud o padecía de lesiones cerebrales, si había permanecido por tiempo prolongado en el seno de una institución eclesiástica o si se trataba de un converso reciente, si era demasiado joven o demasiado anciano, si era hombre o mujer, rico o pobre, cuáles eran sus hábitos, sus gustos y sus amistades.

Quid? (¿qué?) remitía al contenido de la revelación. Cabía en primer lugar determinar si alguna sección del mensaje transmitido contradecía las certezas cristianas: miles de verdades obvias eran a menudo reproducidas por el espíritu del error para así poder engañarnos por medio de una única falsedad.[151] Esta última circunstancia le permitía a Gerson insistir en su defensa de la plena institucionalización del discernimiento: la capacidad de la mentira para mimetizarse subrayaba una vez más la indispensable intervención de los teólogos profesionales en los procesos de canonización y en el examen de las enseñanzas de los santos. Resulta curiosa la afirmación de Gerson de que la divinidad no se repetía: una vez que Dios enviaba un mensaje a los hombres no tenía necesidad de replicarlo. Una afirmación semejante obligaba a sospechar *in toto* del sinnúmero de revelaciones y profecías tardo-medievales, la mayoría de las cuales multiplicaban mensajes y motivos similares hasta el hartazgo, sin ninguna pretensión de originalidad o novedad.[152]

150. Johannes Gerson, *De Probatione Spirituum*, *consideratio* VI: "*sed quoniam infinita est quidem huiusmodi signorum confusio, coarctemus ad pauciora & dicamus sub hoc metro: Tu quis, quid, quare, cui, qualiter, unde require. Quis est cui fiat revelatio. Quid ipsa continet & loquitur. Quare fiari dicitur. Cui pro consilio detegitur. Qualiter vivere & unde vivere reperitur*" (col. 39).

151. Ibídem, *consideratio* VIII: "*in spiritu autem mendacii, mille quandoque sunt veritates apertae ut in unica latenti falsitate decipiat*" (col. 40).

152. Al respecto, Gerson citaba a Heinrich von Langenstein, para quien la Iglesia debía con urgencia reducir drásticamente el número de santos oficialmente canonizados (ibídem, *consideratio* VIII: "*hinc clarae memoriae magister Henricus de Hassia comprimendam esse tot hominum Canonizationem scripsit*" [col. 40]). La teología posterior se apartaría claramente de la restrictiva visión del tandem von Langenstein-Gerson. Un ejemplo al respecto es el pensamiento de Augustine Poulain (1836-1919), para quien la multiplación de revelaciones no configuraba por sí sola un signo negativo de la presencia real del Espíritu Santo. De no ser así, razonaba el jesuita francés, se seguiría que eran falsas las experiencias sobrenaturales de Gertrudis de Helfta, Brígida de Suecia, Catalina de Siena, Francesca Romana y Marguerite Marie Alacoque, por el solo hecho de haber resultado en extremo abundantes (Augustine Poulain, *The Graces of Interior Prayer*, trad. Leonora L. Yorke Smith, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1950 [1902], p. 364, n. 42).

Quare? (¿por qué?) remitía a los motivos que impulsaban al supuesto visionario a dar a conocer los mensajes y las instrucciones de que se decía depositario. La presunción inicial siempre debía ser que el aspirante comunicaba los hipotéticos recados celestiales con el objetivo de alcanzar fama, prestigio, honores, poder e influencia. Por ello, afirmaba Gerson, un visionario jamás debía ser aplaudido, alabado o reverenciado como santo. Lo ideal era, por el contrario, increparlo con dureza e incluso ridiculizarlo.[153] De lo que se trataba era de instarlo con vehemencia a que rechazara las experiencias extraordinarias y abrazara las vías ordinarias de salvación.[154]

Cui? (¿a quién?) remitía a las personas a quienes el supuesto visionario comentaba sus experiencias, y si lo hacía con docilidad y espíritu de obediencia, dispuesto a dejarse aconsejar por terceros. El Canciller aprovechaba esta sección del tratado para relativizar la legitimidad del autodiscernimiento, es decir, para insertar en su grilla disciplinaria a la inspiración interior o "discernimiento empírico":

> Se me objetará que esta persona no acepta el juicio de otro porque está segura de su propio juicio gracias a una revelación íntima y secreta [...]. [Ahora bien], si la visión proviene de Dios, no se disipará porque uno se someta con humildad al juicio de otro, sino que por el contrario se tornará más vigorosa y potente.[155]

153. Johannes Gerson, De Probatione Spirituum, consideratio VIII: "cave ergo quisquis eris auditor aut consultor ut non aplaudas tali personae, non obinde laudes eam, non mireris quasi Sanctam dignamque revelationibus atque miraculis. Obsiste potius, increpa dure, sperne eam cuius sic exaltatum est cor [...], ne digna sibi videatur quae non humano aliorum more operetur salutem suam" (col. 40).

154. La propuesta gersoniana de maltratar –eventualmente vejar– a los supuestos profetas y visionarios, relativamente extraña durante el Bajo Medioevo, se transforma en norma durante la Edad Moderna, tal como se infiere del ejemplo paradigmático de san Felipe Neri, severísimo director de conciencia (Jean-Michel Sallmann, "Théories et pratiques du discernement des esprits", en *Visions indiennes, visions baroques: les métissages de l'inconscient*, ed. Jean-Michel Sallmann, París, PUF, 1992, pp. 103, 112; Peter Dinzelbacher, *Santa o Strega? Donne e devianza religiosa tra Medioevo ed Età moderna*, trad. sin identificar, Génova, 1999 (1995), p. 272; Christian Renoux, "Discerner la sainteté des mystiques", *Rives nord-méditerranéennes*, 3 (2004), p. 2, consultado el 20 de julio de 2010, http://rives.revues.org/document154.html). Tal como lo prueba una amplia bibliografía secundaria, el de Felipe Neri no parece haber sido un caso aislado (Jodi Bilinkoff, *Related Lives: Confessors and Their Female Penitents*, 1450-1750, Ithaca, Cornell University Press, 2005, p. 56; Cecilia Ferrazzi, *Autobiography of an Aspiring Saint*, ed. y trad. Anne Jacobson-Schutte, Chicago, The University of Chicago Press, 1996, pp. 51, 53; Albano Biondi, "L'inordinata devozione nella Prattica del Cardinale Scaglia (c. 1635)", en *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, ed. Gabriella Zarri, Turín, Rosenberg & Sellier, 1991, p. 322).

155. Johannes Gerson, *De Probatione Spirituum, consideratio* X: "*at vero dicit aliquis haec idcirco persona non credit alieno judicio quia de suo certa est per revelationem intimam et secretam [...]. Itaque si visio ex Deo fuit, non dissipabitur in humiliante se sub alieno judicio propter Deum, sed vigorabitur amplius et vincet*" (col. 41).

La moraleja resultaba en extremo transparente: aun aquellos que como santa Mónica estaban plenamente convencidos del origen divino de sus revelaciones por un inefable sabor o aroma internos, debían someterse al examen de los expertos eclesiásticos, pues de esa forma sus visiones se beneficiarían con un mayor grado de claridad y verosimilitud. En otras palabras, someter el propio carisma a la supervisión de la Iglesia no sólo resultaba una obligación moral, sino también un curso de acción extremadamente conveniente para los místicos y los profetas.

Qualiter? (¿de qué manera?) remitía al estilo de vida del supuesto visionario. Se trataba, por lo tanto, de una extensión de la primera pregunta, y una demostración de que los indicadores epidérmicos, factibles de ser calibrados y mensurados por los observadores externos, primaban por sobre los indicadores de índole subjetiva en aquel Otoño de la Edad Media.

Unde? (¿de dónde?) remitía al origen del espíritu que transmitía los mensajes. Se trataba, en última instancia, de la pregunta que subsumía la totalidad de la práctica de la *discretio spirituum*. Una vez más, Gerson volvía a girar en torno de uno de los ejes centrales del *De Probatione*: el sometimiento de la religiosidad carismática a la religión oficial. Por ello recordaba a sus lectores que el propio san Bernardo se sentía incapaz de discernir espíritus, dada la dificultad que la tarea conllevaba: si un santo de semejante calibre dudaba de su propia pericia, resultaba por completo improcedente que individuos de mucha menor santidad se atrevieran a examinar sus propios espíritus. El sentido de esta sección, pues, no parece ser tanto la formulación de nuevos criterios de discernimiento cuanto la reafirmación de las dificultades que la tarea conllevaba, y la consecuente necesidad de someterse al juicio de los examinadores apropiados: los místicos que simultáneamente tuvieran sólidos estudios teológicos, o bien los teólogos que simultáneamente tuvieran una sólida experiencia mística.

De Examinatione Doctrinarum *(1423)*

En 1423, Jean Gerson culminó la redacción del *De Examinatione Doctrinarum*, el último tratado de la trilogía dedicada al problema del discernimiento. Se trata, sin dudas, del texto más reflexivo y prolijo de los tres, puesto que no fue redactado en función de las urgencias y las demandas del momento. Para comienzos de la década de 1420, hacía ya varios años que Gerson se había apartado de la actividad político-académica, y es en el contexto de esta vida retirada donde se dispuso a redactar el tercer opúsculo.

En gran medida a causa de este texto, Gerson se ha ganado el rótulo de "campeón de la Iglesia institucional", pues los esfuerzos en pos de la plena

normalización de los dones sobrenaturales son más intensos y consistentes en este escrito que en los anteriores. El *De Examinatione* también refleja las conclusiones finales alcanzadas por el reciente Concilio de Constanza, y el pleno triunfo coyuntural del programa conciliarista. Por último, cabe decir que las pulsiones misóginas son también mucho más evidentes en este tercer ensayo de lo que lo eran en *De Distinctione* y en *De Probatione*.[156]

Aun cuando el título del tratado alude de manera general a las creencias, desde las primeras páginas queda claro que el problema que seguía preocupando al exiliado Canciller era el fenómeno profético-visionario. De hecho, *De Examinatione* comenzaba literalmente con un feroz ataque a los falsos profetas, de una intensidad ausente en los manuales anteriores. En este tercer texto, Gerson acusaba abiertamente a los seudoprofetas de subvertir el orden social y político:

> Así como el veneno mata el cuerpo, de la misma manera la falsa profecía, las doctrinas diversas y peregrinas, arrastran las almas a la muerte: y no a cualquier muerte, sino a la muerte eterna. También *perturban a la Iglesia, y subvierten la totalidad de la comunidad política, tanto temporal como espiritual*.[157]

Se iniciaba de inmediato la primera parte del ensayo, en la que Gerson proponía un listado de los legítimos examinadores de doctrinas. Éstos eran, en orden de importancia y jerarquía: el concilio universal, el papa,

156. La cuestión del peso del componente misógino en el pensamiento de Gerson ha sido ampliamente discutida en los últimos años, no siempre con resultados concluyentes. Entre las opiniones que caracterizan al paradigma gersoniano como un modelo *ad feminam*, cabe mencionar las de Dyan Elliott, *Proving Woman*, pp. 267 y ss.; Nancy Caciola, Discerning Spirits, pp. 305-310; Moshe Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit*, p. 178; Anne Jacobson Schutte, *Aspiring Saints*, p. 44; Rosalynn Voaden, *God's Words, Women's Voices*, p. 70; Jo Ann McNamara, "The Rhetoric of Orthodoxy: Clerical Authority and Female Innovation in the Struggle with Heresy", en *Maps of Flesh and Light: The Religious Experience of Medieval Women Mystics*, ed. Ulrike Wiethaus, Syracuse, Syracuse University Press, 1993, pp. 24-27. Por el contrario, entre las opiniones que sostienen que la misoginia del Canciller ha sido ampliamente exagerada, cabe mencionar las de Yelena Mazour Matusevich, *Le siècle d'or de la mystique française*, pp. 207-213, 218-220, 227; Wendy Love Anderson, "Gerson's Stance on Women", en *A Companion to Jean Gerson*, ed. Brian Patrick McGuire, Leiden, Brill, 2006, pp. 294-295, 298, 301 y ss.; Daniel B. Hobbins, "Gerson on Lay Devotion", en íbídem, pp. 53, 64-65; Deborah Fraioli, "Gerson Judging Women of Spirit", pp. 147-150, 153-156, 159; Brian Patrick McGuire, "Late Medieval Care and Control of Women: Jean Gerson and his Sisters", *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 92:1 (1997), pp. 6-8, 32; D. Catherine Brown, *Pastor and Laity*, pp. 222-226.

157. Johannes Gerson, *De examinatione doctrinarum*: "*sicut venenum corpus enecat, sic Prophetiae falsae sic doctrinae variae & peregrinae trahunt animas ad interitum, non qualemcunque sed aeternum: turbant insuper Ecclesiam, politias demum omnes, temporales & spirituales evertunt*" (Johannes Gerson, *Opera Omnia*, vol. 1, col. 7). Las bastardillas del texto en castellano son mías.

los prelados, los doctores, cualquier hombre bien instruido en las Sagradas Escrituras, y el *discretor spirituum* paulino.

En el análisis dedicado a la asamblea ecuménica en tanto agente de discernimiento, Gerson dejaba en claro sus profundas convicciones conciliaristas:

> El auténtico examinador y juez final de las doctrinas relativas a la fe es el Concilio General. Esta consideración se deduce primariamente de la autoridad del Concilio general de Constanza, al que ninguno aventaja en cuanto a duración.[158]

Desde la perspectiva de Gerson, cualquier integrante de la Iglesia individualmente considerado –incluso el mismísimo pontífice romano– estaba sujeto al error en materia de creencias y costumbres. Sólo el cuerpo eclesial, reunido en solemne asamblea, estaba exento de yerros e inexactitudes. Afirmaciones como las contenidas en *De Examinatione* ponen en evidencia que la monarquía papal atravesaba, a comienzos de la década de 1420, por una fase coyuntural de evidente debilidad política, atribuible, por un lado, al hecho de que Martín V debiera su legitimidad a la reciente asamblea ecuménica, y por el otro, a que los principios conciliaristas finalmente habían logrado encarnarse en un documento oficial de la Iglesia romana, el decreto *Frequens*.[159]

El pontífice romano aparecía en segundo lugar en el listado de *discretores spirituum* propuesto por el Canciller: "tras el Concilio general o bien junto a él, el supremo examinador jurídico de las doctrinas de la fe en la tierra es el papa".[160] Los concilios no podían dedicarse de manera constante y permanente a resolver dudas. Más fácilmente podía afrontar dicha tarea quien ejercía la máxima magistratura unipersonal en la estructura de la Iglesia, el obispo de Roma. Pero de inmediato Gerson relativizaba esta afirmación con nuevos recortes a la autoridad papal

158. Ibídem, *consideratio prima*: "*examinator authenticus & finalis Judex doctrinarum Fidem tangentium, est generale Concilium. Deducitur haec consideratio primitus auctoritate generalis Concilii Costantiensis, cui forte par in duratione nullum fuit*" (col. 8).

159. El texto fue aprobado en la sesión XXXIX del Concilio de Constanza, que tuvo lugar el 9 de octubre de 1417. Para un analisis del contenido y de las condiciones de producción del documento, véase Joseph Wohlmuth, "Los Concilios de Constanza (1414-1418) y Basilea (1431-1449)", en *Historia de los concilios ecuménicos*, ed. Giuseppe Alberigo, trad. Alfonso Luis García, Salamanca, Sígueme, 2004, pp. 198-201. Para el texto original en latín, véase Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum conciliorum noua et amplissima collectio*, Venitiis, apud Antonium Zatta, 1784, vol. 27, cols. 1159-1161. Una traducción al inglés del documento original puede verse en *http://www.papalencyclicals.net/Councils/ecum16.htm* (consultado el 14 de febrero de 2013).

160. Johannes Gerson, *De examinatione doctrinarum, consideratio secunda*: "*examinator Juridicus doctrinarum Fidem, Papa supremus est in terris, post generale Concilium, vel cum ipso*" (col. 9).

en materia doctrinal: "si de manera pertinaz el papa se negara a aclarar asuntos relativos a la fe, o si haciéndolo errase, resta [como salvaguarda] el juicio del concilio".[161] De esta serie de consideraciones Gerson extraía una doble verdad: a) las determinaciones que en materia de fe adoptaba el papa por sí solo no obligaban a los fieles a "creer", y b) por el contrario, las sentencias del papa en materia de fe obligaban a "no creer" aquellas doctrinas que vehiculizaban errores manifiestos (pues, si el pontífice no se oponía abierta y explícitamente a las creencias heterodoxas, su silencio podía derivar en escándalo y confusión). De todas maneras, concluía Gerson, siempre quedaba el remedio del Concilio General. A esta norma incluso el romano pontífice estaba subordinado Sostener lo contrario era una falsedad condenada expresamente como herejía por el Concilio de Constanza.[162]

Los obispos aparecían en tercer lugar en el listado de *discretores spirituum*. Todos los prelados eran examinadores ordinarios de las doctrinas dentro de sus respectivas jurisdicciones, tarea para la cual contaban con la colaboración de los inquisidores locales. Ningún titular diocesano podía instituir artículos de fe católica que obligaran al conjunto de la Iglesia, ni imponer obligaciones a quienes no fueran sus súbditos directos. Sólo los concilios ecuménicos (y los obispos romanos en el marco de las limitaciones ya señaladas) podían hacerlo. Pero los arzobispos y los obispos estaban autorizados a cumplir un rol equivalente en el seno de sus respectivas prelaturas.[163] Una y otra vez, Gerson reforzaba el ordenamiento jerárquico de la clasificación de examinadores de doctrinas que estaba proponiendo. Todo lo que las instancias inferiores decidieran respecto del supuesto origen de los espíritus que inspiraban a místicos, profetas y visionarios siempre sería una opinión sometida al juicio del *discretor spirituum* por antonomasia: la asamblea ecuménica.

Los doctores en teología ocupaban el cuarto lugar en el listado gersoniano: "examinador en parte auténtico y en parte doctrinal de las creencias es toda persona que haya obtenido el grado de Licenciado o Doctor en la Sacra Facultad de Teología".[164] El Canciller pensaba que esta obligación se desprendía de las palabras contenidas en la fórmula

161. Ibídem, *consideratio secunda*: "*si nollet omnino pertinaciter ea quae sunt Fidei declarare, vel erraret declarando, superest judicium Concilii*" (col. 9).

162. Ibídem, *consideratio secunda*: "*nunc autem opposita falsitas est haeresis expresse damnata per Concilium Constantiense*" (col. 9).

163. Ibídem, *consideratio tertia*: "*in suis Dioecesibus Praelati ius habent cum appositione cauti consilii*" (col. 10).

164. Ibídem, *consideratio quarta*: "*examinator partim authenticus, partim doctrinalis, huiusmodi doctrinarum, est quilibet in sacra Theologiae Facultate Licentiatus aut Doctor*" (col. 10).

con la que se concedía licencia magistral a los nuevos doctores.[165] Ahora bien, a diferencia de los prelados (que por oficio tenían obligación de velar por la pureza de la fe), el *Doctor Theologus* no estaba constreñido a actuar como *discretor doctrinarum* a menos de que simultáneamente ocupara una posición de índole pastoral. Gerson se mostraba desconforme con esta última cláusula, pues creía que los teólogos profesionales poseían la obligación moral de combatir la herejía allí donde la vieran surgir, aun cuando no ocuparan posiciones que implicasen la cura de almas.[166]

El anteúltimo lugar en el listado de *discretores* correspondía a cualquier erudito bien instruido en las Sagradas Escrituras.[167] Este rol que se asignaba a los biblistas amateurs se fundamentaba a partir de una célebre máxima aristotélica: siempre hay buena razón para opinar sobre aquello que se conoce.[168] Sorprendentemente, Gerson realizaba a continuación una consideración que volvía a restar legitimidad a la autoridad pontificia en materia doctrinal: en ocasiones, las opiniones de estos exegetas diletantes debían preferirse a las del propio papa.[169] Ya no cabían dudas posibles. Las reiteraciones *ad nauseam* ponían de manifiesto que en materia creencial, y librado a su sola capacidad intelectual, el sumo pontífice estaba a la par de los restantes examinadores de espíritus y doctrinas: todos poseían una autoridad similar, podían corregirse mutuamente, y estaban sometidos al juicio supremo del concilio universal.

Finalmente, la lista de examinadores gersonianos se clausuraba con el *discretor spirituum* propiamente dicho. Se trataba, ni más ni menos,

165. Ibídem, *consideratio quarta*: "*Ego auctoritate Apostolica (dicit Cancellarius) do tibi licentiam legendi, regendi, disputandi, docendi in sacra Theologiae Facultate his & ubique terrarum, in nomine Patris & Filii & Spiritus Sancti. Amen*" (col. 10).

166. Ibídem, *consideratio quarta*: "*non autem sunt alii sic obligati per officium quantum Pastores simul & Doctores, nempe soli Doctores* [...]. *Dictum est praecise & passim, quoniam aliunde potest Doctor Theologus obligari praedicare vel docere, vel Scripturas interpretari verbo vel scripto, dum necessitas imminet haeretics & haereses repellendi; aut quia videritur ingratus donis Dei...*" (cols. 10-11).

167. Ibídem, *consideratio quinta*: "*examinator huiusmodi doctrinarum est per modum doctrinae quilibet in sacris litteris sufficienter eruditus*" (col. 11).

168. Aristóteles, *Moral a Nicómano*, libro primero, capítulo primero: "siempre hay razón para juzgar de aquello que se conoce, y respecto de ello es uno un buen juez. Mas para juzgar de un objeto especial, es preciso conocer especialmente este objeto, y para juzgar bien de una manera general, es preciso conocer el conjunto de las cosas". Traducido por Patricio de Azcárate (en *http://www.filosofia.org/cla/ari/azc01003.htm*; consultado el 13 de febrero de 2013).

169. Johannes Gerson, *De examinatione doctrinarum, consideratio quinta*: "*staret quod aliquis simplex non auctorisatus, esset tam excellenter in sacris litteris eruditus, quod plus esset credendum in casu doctrinali suae assertioni quam Papae declarationi*" (col. 11).

que del individuo a quien una *gracia gratis data* concedida por el Espíritu Santo dotaba con el infalible carisma sobrenatural de discernimiento, el mismo don mencionado por Pablo de Tarso en 1 Corintios.[170] Ahora bien, la ubicación del discernidor carismático en el último escalón del catálogo tenía consecuencias evidentes. En primer lugar, sometía su accionar y la legitimidad de su don sobrenatural al escrutinio y al juicio de los restantes cinco *discretores doctrinarum* (todos ellos insertos en la estructura institucional de la Iglesia romana). En segundo lugar, dejaba en claro que en este tercer tratado gersoniano el autoexamen y los circuitos cerrados de autolegitimación se habían transformado en un fenómeno del orden de lo impensable. En síntesis, si en *De Distinctione* el poseedor del sobrenatural carisma todavía era considerado un agente legítimo y complementario del examinador de formación académica, y si en el *De Probatione* la extraordinaria facultad se asignaba en forma excluyente a los jerarcas y a las autoridades de la Iglesia, en el *De Examinatione* se sometía al poseedor del don paulino al control de los restantes censores oficiales, quienes debían determinar si se trataba efectivamente de un dotado o de un impostor.

La explicación que Gerson ofrecía al respecto resultaba transparente:

> Es una gran pregunta si siempre y de cualquier modo los fieles deben creer [a quienes afirman poseer el don del Espíritu Santo], cuestión que el derecho canónico parece haber resuelto diciendo: no se debe creer a nadie que afirme haber sido enviado desde lo alto a menos que dé cuentas de su misión.[171]

La sospecha generalizada, que por entonces recaía sobre cualquier manifestación visionaria o profética, alcanzaba en este tratado a los supuestos poseedores del carisma paulino, pues en lo que a ellos respecta Gerson proponía la inversión de la carga de la prueba: debía ser tenido por sospechoso, y jamás aprobado de manera apresurada, todo aquel que afirmara poseer el don de discernimiento por gracia del Paráclito.[172] ¿Cómo se debía proceder, pues, con los agentes carismáticos supuestamente favorecidos

170. Ibídem, *consideratio sexta*: "*examinatur uiusmodi doctrinarum est omnis habens discretionem spirituum, quantum hoc donum Spiritus Sancti en eo vult extendi. Deducitur ex terminis, quoniam Spiritus Sanctus in manifestatione veritatis intima, nec fallere nec falli potest*" (col. 11).

171. Ibídem, *consideratio sexta*: "*quibus si semper & quomodo credere debeant fideles, grandis quaestio est, quam videtur summatim absolvere Canon dicens, Nemini dicenti se missum desuper oportere credi, nisi de sua doceat missione: Exemplo Joannis Baptistae*" (col. 12).

172. Ibídem, *consideratio sexta*: "*habendi sunt suspecti vel non statim admittendi in doctrinis suis, maxime si sint extranei, tales qui se dicunt discretionem & visionem spirituum, dono S. Spiritus, possidere; alioquin qui cito credunt, leves sunt corde & faciles ad errorem*" (col. 12).

con el sobrenatural don de clasificar los espíritus? La respuesta resultaba en extremo simple: "el juicio será ciertamente realizado según los cinco grados de examen de la doctrina antes descriptos, desde el último hasta el más alto".[173] En otras palabras, para poder juzgar los carismas de los demás, en particular las visiones, las profecías y los raptos de los protagonistas de la invasión mística, el *discretor spirituum* paulino debía tolerar que su propio carisma sobrenatural fuera inspeccionado por la estructura institucional en pleno: el concilio, el papa, los obispos, los teólogos y los eruditos en general. Ningún individuo, pensaba Gerson, debía sostener con ligereza que estaba siendo movido por espíritu bueno si no se sentía dispuesto a someter sus poderes al parecer y al juicio humanos. La divinidad, en definitiva, jamás funcionaba como agente de caos.[174] A la defensa del orden encarnado por la institución, se oponía, pues, el desorden representado por el individualismo carismático.

Para incentivar a los visionarios y a los profetas a someterse a la jerarquía ordinaria de la Iglesia, el Canciller repetía un argumento que ya había utilizado en el tratado anterior: "quienes con verdadera humildad solicitan el consejo de terceros no tienen que tener miedo a los engaños ni creer que serán abandonados por el Espíritu Santo".[175] Al respecto, remitía al ejemplo de un influyente santo contemporáneo, el valenciano Vicente Ferrer, quien según Gerson había aceptado someterse al consejo de terceros en relación con el polémico movimiento de los flagelantes.[176] Ante el menor conato de experiencia extraordinaria, por poco relevante que pudiera parecer, todo visionario, sin excepción, debía solicitar el consejo de teólogos y académicos. Para reafirmar lo dicho, Gerson reproducía una anécdota que tenía como protagonista al

173. Ibídem, *consideratio sexta*: "*certe judicium expectabitur secundum praemissos quinque gradus examinandi doctrinas, ab infimo usque tandem ad supremum*" (col. 12).

174. Ibídem, *consideratio sexta*: "*nemo facile debet aestimare se privata lege moveri, quin humano se paratus sit subdere parereque iudicio; quoniam non est diffensionis Deus*" (col. 12).

175. Ibídem, consideratio sexta: "*neque formidet qui huiusmodi est, si cum vera humilitate consilium quaerit alienum, se propterea decipiendum vel a Spiritu sancto deserendum*" (col. 12).

176. En rigor de verdad, la cuestión de la licitud de la secta de los flagelantes provocó un arduo debate a comienzos del siglo xv. En dicha discusión, Gerson y Ferrer se ubicaron en bandos opuestos: mientras que el francés atacó con dureza las desviaciones heréticas de la práctica de la flagelación colectiva, el valenciano se mostró durante muchos años renuente a condenarla explícitamente. Al respecto, véanse *Vana Observantia*, pp. 54 y ss.; Patrick Vandermeersch, *Carne de la pasión. Flagelantes y disciplinantes. Contexto histórico-psicológico*, trad. José Francisco Domínguez García, Madrid, Trotta, 2004 (2002), pp. 142-147; *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*, ed. J. Garganta y V. Forcada, Madrid, BAC, 1956, pp. 227-232. Agradezco las referencias a este tema a mi colega Carolina Losada, reconocida experta en la vida y la obra de Vicente Ferrer. Véase al respecto su artículo sobre el santo valenciano en este mismo volumen.

seráfico Buenaventura. Preguntado si incurría en pecado grave quien adoraba a un demonio que había adoptado la apariencia de Cristo, el santo franciscano respondía afirmativamente. ¿Por qué? Porque antes de tomar semejante decisión cualquier hombre tenía al alcance de su mano tres soluciones sencillas para evitar el pecado de apostasía: la suspensión del propio juicio, la solicitud del parecer de los expertos, y la imploración de la ayuda divina (que nunca dejaba de asistir a quien previamente cumplía con los dos primeros pasos).[177] El subtexto resultaba claro: los individuos que poseían de manera genuina el carisma sobrenatural de discernir espíritus podían llegar a perderlo si no aceptaban los consejos o no se sometían al parecer de los prelados y de los teólogos, máximos representantes de la Iglesia institucional.

A modo de conclusión: intolerancia religiosa y proyecto moderno

Tras más de dos décadas de un prolongado esfuerzo de reflexión, no exento de contradicciones y sutiles cambios de rumbo, el influyente *Cancellarius* sorbonense logró finalmente triunfar allí donde muchos de sus predecesores habían conseguido sólo resultados parciales. En efecto, para mediados de la década de 1420, un nuevo paradigma había nacido en relación con el antiguo y arcaico instituto de la *discretio spirituum*.

Tras haber presentado en los apartados anteriores el tríptico gersoniano en materia de discernimiento, cabe ahora identificar los principios sobre los que se sustentaba la versión definitiva del modelo: 1) el discernimiento de espíritus resultaba una tarea difícil pero no imposible; 2) el conocimiento que los hombres podían alcanzar en materia de discernimiento siempre tendría carácter probable y conjetural; 3) a pesar de ello, se trataba de un conocimiento que permitía alcanzar un grado de certeza moralmente válido; 4) en términos de legitimidad, la institución eclesiástica, en todas sus instancias y estamentos, era la responsable máxima del examen de espíritus y de doctrinas, comenzando por el Concilio universal y continuando por el papa, los prelados y la corporación teologal en su conjunto; 5) en términos de eficacia, el *discretor spirituum* ideal era el teólogo de sólida formación académica que simultáneamente tuviera una profunda experiencia místico-contemplativa; 6) el carisma paulino de discernimiento, entendido como un don

177. Johannes Gerson, *De examinatione doctrinarum*, *consideratio sexta*: "*ratio, quia superest tali casu triplex remedium, vidilicet suspensio judicii proprii, petitio alieni consilii, aut tandem imploratio divini auxilii, quod non deerit faciendo quod in se est primis duobus modis*" (col. 12).

infundido por el Espíritu Santo, ocupaba un rol secundario en el esquema, subordinado al accionar de los examinadores oficiales autorizados; 7) el autodiscernimiento espiritual carecía de fundamentos teológicos y debía descartarse como mecanismo de legitimación de las formas de religiosidad carismática; 8) para poder ejercer sus poderes extraordinarios en el seno de la comunidad cristiana, los dotados debían aceptar someterse al juicio y al examen de la institución eclesiástica; 9) la aceptación del consejo y del juicio de los superiores no sólo no cancelaba los carismas parainstitucionales sino que aseguraba su continuidad en el tiempo y potenciaba su claridad e inteligibilidad.

Como ha quedado ampliamente demostrado a lo largo de las páginas precedentes, el nuevo paradigma gersoniano resultaba un esquema de cuño más abiertamente disciplinario y represivo que cualquiera de los ensayos previos de domesticación del entusiasmo religioso.[178] Así entendido, el nuevo discernimiento de espíritus, una formidable maquinaria de guerra cultural basada en la sospecha permanente y en la inversión de la prueba, conservaría su supremacía en Occidente hasta la irrupción del modelo lambertiano en las décadas centrales del siglo XVIII.[179]

En un contexto de creciente hostilidad hacia cualquier forma de religiosidad parainstitucional, prácticas de autolegitimación como las ensayadas

178. Véase André Vauchez, "La nascita del sospetto", en *Finzione e santità*, pp. 39-51. 14. Al decir de Dyan Elliott, Gerson construyó una máquina diseñada en última instancia para producir juicios desbalanceados, genéricamente negativos respecto de místicos y visionarios. Repleto como estaba de objeciones, cuidadosas consideraciones y dudas, el discernimiento de espíritus estaba mejor preparado para producir condenas que aprobaciones (Dyan Elliott, *Proving Woman*, p. 285).

179. Cabe aclarar al respecto que, como sucede por lo general con toda máquina cultural, su funcionamiento no siempre fue el esperado. Al decir de la ensayista argentina Beatriz Sarlo, la máquina cultural "no es perfecta, porque funciona dispendiosamente, gastando muchas veces más de lo necesario, operando tansformaciones que no están inscriptas en su programa, sometiéndose a usos imprevistos, manejada por personas no preparadas especialmente para hacerlo" (Beatriz Sarlo, *La máquina cultural. Maestras, traductores y vanguardistas*, Buenos Aires, Ariel, 1998, p. 273). Quizá el primer ejemplo histórico del proceso de autonomización del nuevo discernimiento de espíritus que estamos describiendo se relacione con los casos de Brígida de Suecia y Juana de Arco. Jean Gerson intentó por todos los medios sembrar dudas sobre la misión profética de la sueca. Por el contrario, el anciano canciller se esforzó por legitimar la empresa místico-militar de la francesa. El colectivo de teólogos, sin embargo, aplicando los principios de la máquina cultural rediseñada por el mismísimo Gerson, alcanzó conclusiones opuestas a las defendidas por el académico sorbonense. A pocos años de lanzado al ruedo, el Canciller ya no podía controlar el funcionamiento del nuevo dispositivo clasificatorio que tanto había contribuido a contruir (Dyan Elliott, "Seeing Double: John Gerson, the Discernment of Spirits, and Joan of Arc", *American Historical Review*, 107:1 [2002], p. 27; Fabián Alejandro Campagne, *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, p. 305; William A. Christian Jr., *Apariciones en Castilla y Cataluña*, p. 242).

por los Padres del Desierto en el primer milenio cristiano o por las grandes místicas de finales del Medioevo, irremediablemente se nos aparecen como reliquias de un pasado que la intolerancia religiosa del proyecto moderno se aprestaba a sepultar para siempre.[180]

180. "*The implementation during the fifteenth century of the discernment of spirits* [...] *favored a new type of visionary, one very different from the twelfth-century contemplatives and the women mystics of the thirteenth and fourteenth century, who were well versed in reading religious texts and well trained in meditational techniques. The ideal visionary of the postmedieval era is instead an uneducated girl, like the miller's daughter, Bernadatte Soubirous (d. 1879), who saw Mary appear in the grotto of Massabielle outside Lourdes, weeping over the sings of modernity*" (Veerle Fraters, "Visio/Vision", en *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, p. 188).

Tiempo, historia y profecía: la teoría apocalíptica y la tensión del Final en los sermones de Vicente Ferrer

Carolina M. Losada

Universidad de Buenos Aires
Conicet

Del Final en el umbral

El fin del mundo es ahora. La constante preocupación del hombre por sus propios finales –reales o simbólicos– asegura que éste sea uno de los grandes tópicos religiosos y filosóficos de la humanidad. El hombre, demediado entre el principio y el Final, desangela sus propios miedos y los compendia en un todo que le da terror, un simbólico final que se torna real en la palabra sagrada de su tiempo.

La noción de "tensión psicológica" como factor coadyuvante para el surgimiento de diversas teorías del Final ha sido discutida, diversamente explicada o criticada.[1] Es imposible, no obstante, negar que la apocalíptica, con su aspecto de relato histórico, es una de las maneras en las que esta tensión se diluye al extenderse a los ámbitos de la creencia o de la razón.[2]

1. Delumeau, por ejemplo, identifica la "tensión psicológica" con el surgimiento expansivo del miedo. La fuente de este miedo ampliamente difuminado por el espacio europeo fue el ciclo de crisis continuadas entre el siglo XIV y el XVII, que llevaron a los hombres de Iglesia a participar de una "clasificación" de los miedos y sus causas (Jean Delumeau, *El miedo en Occidente [siglos XIV a XVIII]. Una ciudad asediada*, trad. Mauro Armiño, Madrid, Taurus, 1989 [1978], pp. 41-42). McGinn acepta la conexión entre crisis y apocalipsismo de un modo natural, al considerar que la inminencia del Final alimenta la convicción de que un próximo juicio divino señalaría la reivindicación definitiva de los justos (Bernard McGinn, *El Anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal*, trad. Ramón A. Diez Aragón y Ma. Carmen Blanco Moreno, Barcelona, Paidós, 1997 [1994], p. 78). Para Christian Hvidt, la tensión psicológica del final es creadora de alternativas, cambios y renovaciones dentro del ámbito religioso. En su argumento, la crisis es potencialmente un "élan vital" (Christian Hvidt, *Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 256). Lozano Escribano y Anaya Acebes argumentan que es la idea de recompensa final la que genera una clase de compensación entre la vida presente y la vida futura; así la crisis de la vida del hombre queda compensada por la promesa de la recompensa final (Pedro Lozano Escribano y Lucinio Anaya Acebes, *Literatura apocalíptica cristiana (hasta el año 1000)*, Madrid, Polifemo, 2002, p. 19).

2. La teoría psicológica permite un acercamiento al problema del Final como problema intrínseco del hombre, manteniendo las reservas del caso al aceptar la dificultad de tras-

La idea del Apocalipsis –vista desde el mundo intelectual contemporáneo como parte de un universo de ideas abandonado en el pasado– tiene una intensa presencia en la cultura popular de nuestro tiempo, como una de las preocupaciones constantes del hombre.[3]

El miedo a un Final del mundo, como tópico sintético de la tensión psicológica propia de los seres humanos ante el conocimiento de su finitud, ha sido abordado desde la perspectiva religiosa, siendo el cristianismo uno de sus máximos ejemplos.[4] El Juicio y su consecuente recompensa/castigo son las potenciales acciones divinas que disipan el miedo al sinsentido de la vida del hombre como individuo y de la sociedad humana en la lectura cristiana de la historia.[5] Esta estructura binaria se adhiere a la más básica de la vida y la muerte, y ambas se complementan en una reflexión del argumento: es el libre albedrío el que permite a la humanidad decidir sobre su posición en la economía de la salvación, pero es la decisión última de Dios –o de su encarnación humana– la que conlleva la verdadera salvación. La tensión –social o cultural– reside, dentro del apocalipsismo, en la definición del cuándo, el cómo y el porqué.

El problema con el Fin del Mundo cristiano es que pertenece al orden de la idea, del mito, de lo que "Europa piensa de sí misma", y no al orden

polación de los conceptos. Desde un análisis plenamente orientado a la psicología, Evelyn Pewzner afirma que el lenguaje del Apocalipsis es una de las formas que tiene el hombre cristiano para expresar su desasosiego social. La asociación de anomia y caos se encuentra en forma general asociada a los momentos de crisis, cualquiera sea el contexto cultural. Depende, entonces, del stock de ideas ligadas a estas sensaciones otorgar un sentido al momento histórico. Este tipo de experiencia se asocia en el mundo cristiano al problema de la culpa y la melancolía, siendo, según la autora, la experiencia del mal culpabilizante una de las experiencias más identificables con la tradición católica (Evelyn Pewzner, *El hombre culpable. La locura y la falta en Occidente*, trad. Sergio Villaseñor Bayardo, Guadalajara, FCE, 1999 [1992], pp. 111-125).

3. Basta observar la temática del cine en los últimos años o navegar por Internet para toparse con una amplia parafernalia que predice, explica y se lamenta por el próximo Apocalipsis, al que el hombre se acerca indefectiblemente (Krishan Kumar, "El apocalipsis, el milenio y la utopía en la actualidad", en *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, ed. Malcolm Bull, trad. María Antonia Neira Bigorra, México, FCE, 1998 [1995], pp. 233-262).

4. Muchos analistas han señalado que las nuevas ideologías consideradas características de la moderna sociedad capitalista tienen como base una matriz apocalíptica, donde la idea de un final violento de un mundo considerado nocivo, lleno de catástrofes, daría lugar, a través de un evento cataclísmico (una revolución, por ejemplo), a un nuevo universo utópico. Ejemplos claros de estos esquemas serían el marxismo y el anarquismo (Malcolm Bull, "Introducción: para que los extremos se toquen", en ibídem, pp. 11-28).

5. No quiero decir aquí que sólo el cristianismo desarrolla este tipo de argumentos; muy por el contrario, éstos no son en nada originales y mucho tiene que ver en su estructura la influencia de la religión irania (Pedro Lozano Escribano y Lucinio Anaya Acebes, *Literatura apocalíptica cristiana*, pp. 25-56).

de lo que los historiadores consideran hechos o acontecimientos.[6] El mito, el ideal de una cristiandad en crisis y a salvo al mismo tiempo, es lo que permite cierta lógica de autoexplicación histórica en la que los cristianos europeos se definieron a sí mismos como el pueblo último elegido por Dios. Toda teoría apocalíptica está atravesada por una utopía, una idea del futuro después del Final, que en el caso del cristianismo ha sido la eternidad del alma en el Paraíso.[7] Los hombres del Medioevo fueron empujados a los caminos y al púlpito con la seguridad de que estaban vivenciando los últimos tiempos, de los que eran prueba fehaciente la corrupción y el pecado en que la sociedad estaba inmersa. Tal pesimismo se encontraba salvaguardado por una esperanza: la de la redención. El elemento salvacionista de la religión cristiana es lo que permite explicar el Fin del Mundo y el Juicio Final como partes del plan divino. Todo discurso apocalipsista viene acompañado de un mensaje moralizador; incluso los pesimistas y distópicos apocalipsis contemporáneos contienen una enseñanza antibélica o ecologista.[8] De modo directo o como una alocución oculta, la idea del Final se ve compensada por la idea de la salvación individual, en tanto la primera Parusía era en sí misma expresión de la bondad divina y de la salvación, y la segunda implicará la verdadera liberación, el verdadero Final.[9] La segunda es el momento histórico futuro en el que habrá de iniciarse la utopía medieval cristiana.

El Apocalipsis siguió el ritmo de la evolución del poder. Durante el primer milenio, las expectativas escatológicas fueron perdiendo efecto, a medida que el transcurrir del tiempo desmentía las profecías del pasado.[10] A

6. Bernard McGinn, "El fin del mundo y el comienzo de la cristiandad", en *La teoría del Apocalipsis*, p. 79.

7. El apocalipsismo contemporáneo, sin embargo, tiene un carácter marcadamente diferente del medieval o del clásico. La idea del Fin del Mundo en el cine y en la literatura, desde mediados del siglo CC en adelante, está atravesada por una fantasía post-apocalíptica atroz, en la que el mundo ha sido destruido por diversos factores y la felicidad humana se sitúa en el pasado. Ideologías como el posmodernismo han abonado esta idea melancólica de nuestra sociedad, que se piensa hacia un futuro terrible y en una mediocridad permanente. Es necesario distinguir estas posturas distópicas de los apocalipsis seculares (Krishan Kumar, "El Apocalipsis, el milenio y la utopía", pp. 246-249).

8. Bernard McGinn, "El fin del mundo", p. 96.

9. La idea de alocución, utilizada en el análisis del discurso, implica que lo dicho contiene una variedad de sentidos analizables en términos culturales o contextuales, más allá de aquello que se expresa de modo literal (María Marta García Negroni, "La destinación en el discurso político: una categoría múltiple", *Lenguaje en contexto*, 1[1/2] [1988], pp. 85-111).

10. Para un resumen de los aspectos académicos del debate en torno al Apocalipsis en el año 1000, véase Richard Landes, "The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Historiography, Medieval and Modern", *Speculum*, 75: 1 (2000), pp. 97-145. En dicho trabajo, Landes opina que la idea de un pánico durante los años que rodearon al Milenio por la expectativa del Fin del Mundo es una creación de los intelectuales positivistas. Podemos hallar estudios más

partir de los límites impuestos por la Patrística agustiniana, su potencial subversivo hubo de ser domesticado por la Institución-Iglesia.[11]

Existe una diferencia sustancial entre *apocalíptica* y *escatología*. La primera significa etimológicamente "quitar el velo", y consiste en un descubrimiento o manifestación de todo lo que abarca el curso completo del mundo, desde la creación hasta el Final. Escatología, en cambio, en tanto "doctrina de lo último", abarca los eventos previos a la muerte y la suerte posterior del alma. La apocalíptica opera con el material escatológico. Sin embargo, una y otra no se excluyen.[12]

La apocalíptica puede ser reconocida por tres características comunes: es un relato generado en épocas de crisis; utiliza un lenguaje mítico (del cual resultan múltiples imágenes que serán retomadas por los apocalipsistas posteriores), y propone una lectura del presente como un momento trascendente de la historia. Esto último tiende a explicar la situación de crisis a través de imágenes que apelan a un arsenal cultural compartido. En dos milenios de historia de la Iglesia, los cambios políticos, sociales y religiosos modificaron la forma en que los relatos apocalípticos respondieron a determinadas situaciones.[13] Inicialmente contestatario, el potencial subversivo de la apocalíptica fue investigado a partir de la emergencia de casos específicos, tanto del primero como del segundo milenios.[14] Sin embargo, gracias a la intervención agustiniana y a una franca posición eclesial sobre la imposibilidad de predicar el Final, éste se convirtió en un

complejos sobre el mismo tema en *The Apocalyptic Year 1000: Religiuous Expectations and Social Change, 950-1050*, eds. Richard Landes, Andrew Cow y David C. Van Meter, Oxford, Oxford University Press, 2003.

11. Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, ed. y trad. Pedro Morán, Madrid, BAC, 1958, pp. 1540-1723.

12. Se califica también de "apocalipsismo" a una particular idea de la naturaleza y el propósito de la historia –usualmente revelada por la entidad divina–, y se llama a sus creadores y teóricos "apocalipsistas" (Bernard McGinn, "El fin del mundo", p. 77).

13. Existen numerosas obras que han tratado la evolución y los cambios de las teorías del Final a través del tiempo. Para un estudio de la génesis del problema, véase Pedro Lozano Escribano y Lucinio Anaya Acebes, *Literatura apocalíptica cristiana, passim*. Para algunos ejemplos sobre el problema del Apocalipsis medieval, véanse Claude Carozzi, *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*, trad. José Antonio Padilla Villate, Madrid, Siglo XXI, 2000 (1996); Norman Cohn, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, trad. Ramón Alain Busquets, Madrid, Alianza, 1981 (1957); Guillermo Fatás, *El fin del mundo. Apocalipsis y Milenio*, Madrid, Marcial Pons, 2001. En perspectivas más específicas, véanse, entre muchos otros, Bernard McGinn, El Anticristo; Brett E. Whalen, *Dominion of God: Christendom and Apocalypse in the Middle Ages*, Cambridge, Harvard University Press, 2009; *La teoría del Apocalipsis*.

14. Este aspecto ha sido estudiado especialmente a partir de la seminal obra de Norman Cohn.

espacio de conflicto y poder.[15] Lo cierto es que la proliferación de Apocalipsis desde el siglo XIII en adelante muestra su validez como lenguaje crítico social y político, así como el alto grado de polivalencia que posee en tanto tipo discursivo.

Vicente Ferrer (1350-1419), predicador itinerante, hombre de voz y gestos carismáticos, escuchado por reyes y campesinos desde su Valencia natal hasta los nortes lejanos de Francia, expresó en sus sermones la inminencia del Final de un modo específico, reiterativo y original, al punto que fue llamado el "Ángel del Apocalipsis", título que sancionó el mismo antipapa Benedicto XIII.[16] El acto social de la predicación tiene implicancias culturales que abarcan la comunicación de aspectos religiosos, políticos y sociales desde la palabra de un locutor.[17] La consideración del discurso homilético como una vital pieza para el análisis de la cultura medieval obliga a la elección de un *corpus* documental basado en los sermones que Ferrer predicaba sobre el Fin de los Tiempos. Éstos aparecen primordialmente en sermonarios –ediciones formales de recopilaciones de sermones, cuyo uso resulta educativo para el clero en formación–; pero, desde hace algunas décadas, el sermón producido por *reportators* –la versión estenográfica transcripta en el momento de su enunciación– viene llamando la atención de los historiadores como una fuente que permite analizar la oralidad contextualizada de la prédica.[18] Así es como, para visualizar el apocalipsismo vicentino, concentraré la mirada en los sermones estenografiados que fueron predicados durante la campaña castellana de los años 1411-1412, pues marcan el clímax de la elaboración vicentina sobre el fin de los tiempos. De los treinta y tres sermones transcriptos por Pedro Cátedra García, me ocuparé de los

15. "La posición de supremacía que el cristianismo alcanzó en el siglo IV hizo que el milenarismo comenzase a ser rechazado con energía en las esferas oficiales de la Iglesia, y fruto de ello fue la elaboración doctrinal de Agustín en La Ciudad de Dios, quien a comienzos del siglo V establece, en base a la autoridad, como doctrina oficial de la Iglesia la interpretación alegórico-espiritual del Apocalipsis. Según él, siguiendo las enseñanzas de Orígenes, el milenio había comenzado con el nacimiento de Cristo y se había realizado en la Iglesia" (Pedro Lozano Escribano y Lucinio Anaya Acebes, *Literatura apocalíptica cristiana*, p. 175). El caso más resaltable del uso de la profecía apocalíptica para promover cuestiones deseadas por el poder es el de las cruzadas (Brett E. Whalen, Dominion of God, pp. 152-159).

16. José Sanchis Sivera, *Historia de San Vicente Ferrer*, Charleston, Bibliofile, 2007 (1896), p. 306.

17. Dominique Maingueneau, "Ethos, scénographie, incorporation", en *Images de soi dans le discurs*, ed. Ruth Amossy, Lausana, Delachaux et Niestlé, 1999.

18. Augustine Thompson, "From Texts to Preaching: Retrieving Medieval Sermon as an Event", en *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, ed. Carolyn Muessig, Leiden, Brill, 2002, p. 15.

últimos seis, que versan sobre el Anticristo, el incendio del mundo, la resurrección de las almas y el Juicio Final.[19]

Las palabras de estos escritos son lo más cercano que encontramos a una transcripción de la verdadera oralidad del acto de predicación, reconociendo sus naturales limitaciones en el hecho de que muchos *reportators* traducían de manera simultánea. El sermón "reportado" aparece inserto en una temporalidad (yo-aquí-ahora) que no se diluye en un ideal abstracto. Así, los reportes de las exhortaciones predicadas en un momento histórico (en este caso, la campaña castellana) permiten dar cuenta no sólo del momento de la alocución, sino también de los cambios que el contexto habilitaba al maese Vicente. En este sentido, aprovecharé la carta que escribe a Benedicto XIII en 1414 sólo con fines comparativos, pues su objetivo, el de comunicar al Pontífice las razones de la predicación del Fin del Mundo, altera su mensaje en tanto omite parte de la riqueza que el sermón, entendido como evento social específico, contiene. También se incluirán algunas comparaciones con los sermones predicados en Friburgo en 1404 y, más brevemente aun, con los *exempla* recopilados en el *Sermonario de Perugia*.[20]

Los apocalipsistas se basan en una revelación y una exégesis de las Escrituras y de la teología. Abandonando el paradigma que considera unos aspectos superiores a los otros, la idea que aquí propongo consiste en abordar el objeto desde una lectura *problematizadora,* que reconoce la necesidad de aceptar que toda pregunta debe orientarse a comprender tanto la organización de las representaciones como su relativa autonomía.[21] Asimismo, las especulaciones sobre el Final pueden ser estudiadas a partir de tres claves diferenciadas: la teoría, el contexto y la agencia. Me propongo

19. La colección de sermones de la RAE puede consultarse en Pedro M. Cátedra, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Madrid, Junta de Castilla y León, 1994.

20. La "Carta de San Vicente Ferrer a Benedicto XIII. Justificación de su predicación sobre el Anticristo y el fin del mundo" se encuentra en *Obras y escritos de San Vicente Ferrer*, ed. Adolfo Robles Sierra, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1996, pp. 410-424. Los sermones predicados en 1404 fueron recopilados por Francisco Gimeno Blay y María Luz Mandigora Llavata en *Sermones de Cuaresma en Suiza, 1404 (Couvent des Cordeliers, ms. 62)*, trad. Daniel Gozalbo Gimeno, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 2009.

21. Me propongo aquí utilizar el concepto de problematización de Michel Foucault, quien desarrolla esta idea a partir de la necesidad del cientista social de plantear preguntas considerando al mismo tiempo una lectura de la organización de representaciones y un trabajo individual de pensamiento. Así el concepto de problematización habilita una lectura del dominio de la acción, del comportamiento que asume que la acción está atravesada por la estructura social, política, económica y cultural de los actores, y que ese entorno habilita un repertorio de actos que deben ser tenidos en cuenta (Michel Foucault, "Polemics, Politics and Problematization: An Interview with Michel Foucault", en *Essential works of Michel Foucault. Vol. 1: Ethics, Subjetivity and Truth*, ed. Paul Rabinow, Londres, Allen Lane, 2000).

aquí dar cuenta de estos tres aspectos en el discurso apocalíptico de Vicente Ferrer. Las hipótesis previas son que la capacidad disruptiva del apocalipsismo es al mismo tiempo un potencial de control y dominio, y que la elección y el uso de los mitologemas disponibles –en un proceso de ahormamiento estético de las estructuras culturales– responden a una serie de factores intrínsecos al momento de la producción misma de la teoría apocalíptica.[22] Finalmente, intentaré mostrar de qué modo se combinan esos tres aspectos de la gestación de dicha teoría en el discurso del predicador valenciano.

De la teoría del Apocalipsis como relato

La escatología apocalíptica tiene su basamento histórico en la idea de la venida del escatón como una necesidad para la reforma moral, obligada por los embates de algún enemigo externo, fuera éste una encarnación del demonio o el mismo Anticristo.[23] La expectativa escatológica no ha sido rara en la historia del cristianismo, pues constituye una de las bases para la construcción de la teología cristiana y crece con ella, y aun a pesar de ella.[24]

Para el siglo XV, la variedad de mitologemas disponibles en el marco del mito apocalíptico cristiano abarca una amplia gama que va desde el Antiguo Testamento hasta las ideas revolucionarias de Wycliff y los husitas, pasando por la propuesta de uno de los más influyentes y subversivos apocalipsistas del Medioevo: Joaquín de Fiore.[25]

No resulta posible, dada su complejidad, establecer un "canon escatológico cristiano", pues implicaría intentar forzar una coincidencia entre múltiples textos, autores y épocas. La escatología, en su carácter de interpretación de las Escrituras y de la apocalíptica cristiana, acaba convirtiéndose en un dis-

22. Mijail Bajín, *Estética de la creación verbal*, trad. Tatiana Bubnova, México, Siglo XXI, 1989 (1973), p. 258.

23. Las obras apocalípticas bíblicas más importantes tienen un enemigo externo que será, eventualmente, castigado por una divinidad que apoya a los adherentes del apocalipsista: en el Libro de Daniel es Antíoco IV Epífanes, en el de San Juan es Nerón. (Pedro Lozano Escribano y Lucinio Anaya Acebes, *Literatura apocalíptica cristiana*, pp. 64-73, 98-101).

24. Sigo aquí el argumento de McGinn, quien plantea que "la primera Europa, como se la ha llamado, fue creada no a pesar de estas creencias apocalípticas, sino, más bien, en gran parte por causa de ellas; es decir, una mentalidad apocalíptica, aunque de naturaleza distintiva, ayudó a fundar las épocas que presenciaron el surgimiento de la cristiandad" (Bernard McGinn, "El fin del mundo", p. 76).

25. Sobre la apocalíptica joaquinita, vease el clásico trabajo de Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1993 (1969), y Gian Luca Potestà, *El tiempo del Apocalipsis. Vida de Joaquín de Fiore*, trad. David Gueixeras, Madrid, Trotta, 2010 (2004).

curso que media entre teoría y realidad.[26] Entonces, las teorías del Apocalipsis son abordajes de un tiempo histórico a partir de una forma específica de relato. Una mirada que retoma –y elige– estructuras míticas disponibles.

La apocalíptica ha sido caracterizada como un género literario por Lozano Escribano y Anaya Acebes, pues ambos consideran que existen aspectos de carácter formal que permitirían hablar de un paradigma apocalíptico. Así, enumeran una serie de contenidos esenciales de esta clase de expresión religiosa: a) el mundo se encuentra en un proceso de envejecimiento y destrucción; b) esta destrucción será precedida por una serie de catástrofes cósmicas que supondrán un cambio repentino del mundo y de las relaciones humanas; c) la destrucción del mundo es la expresión de la lucha entre el bien y el mal; d) la catástrofe final será seguida por la aparición de un mundo nuevo, y e) todos los que hayan tenido una conducta inadecuada sufrirán el castigo eterno en el nuevo orden de cosas.[27] En el presente apartado, tomo como premisa esta caracterización, para intentar a partir de ella dar cuenta, desde una perspectiva diacrónica, de la manera en que Ferrer expresa, en la elección de ciertas señales, causas y modos del Final (por sobre otros disponibles en su tiempo), su propia contemporaneidad, sus objetivos y sus orientaciones teóricas.[28]

De las señales

La visión apocalíptica de la historia implica la aceptación de una pauta –crisis, justificación y juicio– establecida por la divinidad. En esta lectura, el tiempo último estaría marcado por un momento de crisis, de “anormalidad expectante” en la que la percepción generalizada del presente sería de caos, pestes y amenaza.[29] La realidad criticada promueve una lectura extraordinaria de eventos ordinarios, y en ello consiste, verdaderamente, la escatología.

26. Claude Carozzi, *Visiones apocalípticas de la Edad Media*, p. xv.

27. Pedro Lozano Escribano y Lucinio Anaya Acebes, *Literatura apocalíptica cristiana*, p. 26.

28. Lo cierto es que Ferrer cita sólo fuentes testamentarias, algunas –contadas– vitae, y hace escasas referencias a la Patrística, especialmente a Agustín, y en menor medida a santo Tomás de Aquino, como gran teólogo de su orden. Sería inocente, sin embargo, pretender que un dominico educado en prestigiosas universidades, que se dedica a predicar la inminencia del Final, ignorara el arsenal de predicciones apocalípticas producidas en cientos de años de cristiandad. Sobre el uso de las fuentes teológicas en Vicente Ferrer, véase Alfonso Esponera Cerdán, *El oficio de predicar. Los postulados teológicos de los sermones de San Vicente Ferrer*, Salamanca, San Esteban, 2007, passim.

29. Stuart Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 336.

El Apocalipsis tiene un aspecto moral que atraviesa la sociedad cristiana y lo ubica en la otra punta de la Creación, en el extremo opuesto del Génesis. Es la desilusión divina, que no por conocida por la deidad resulta menos terrible. Por eso mismo, el carácter justificativo y legitimador de las dos grandes obras bíblicas apocalípticas (el Libro de Daniel en el Antiguo Testamento y el Apocalipsis en el Nuevo) refiere a contextos específicos de temor y persecución, en los que un enemigo exterior es identificado como adversario absoluto de Dios y, por extensión, de su pueblo elegido.[30] Ese enemigo fue individualizado y personificado en la figura el Anticristo a medida que las teorías del Apocalipsis fueron creciendo en el seno del cristianismo. Versión invertida de Cristo, el máximo enemigo nacido de la cristiandad funciona como encarnación del mal y como azote de los hombres antes del Final.[31] El Anticristo es, en síntesis, quien marca con su llegada el principio del Fin.

Probablemente, una de las cuestiones más difíciles y definitorias para todo profeta apocalíptico fue justificar el tiempo del fin del mundo. En tanto resulta posible afirmar que una de las características básicas de la profecía apocalíptica es la inminencia de los últimos días, ésta se ampara en una justificación, una explicación que otorga validez a la profecía misma. En un mecanismo circular, el profeta apocalíptico apela a los mitologemas disponibles y a un estilo moralizante para dar legitimidad a su profecía y a su proyecto de reforma. [32]

En el "Sermón III° del Antichristo", predicado durante la campaña castellana, Vicente Ferrer planteaba abiertamente que "el tienpo del Antichristo e la fin del mundo todo va en uno".[33] El predicador piensa el Apocalipsis como un proceso histórico constituido por tres momentos consecutivos: la

30. El apocalipsisimo cristiano de los siglos I y II tiene un carácter contestatario, pues en su esencia reside el conflicto histórico de los cristianos con el Imperio Romano. En el Apocalipsis de san Juan es posible identificar a Nerón con la Bestia apocalíptica por antonomasia. El escenario que muestra Juan imita al del Libro de Daniel (Guillermo Fatás, *El fin del mundo*, p. 86).

31. McGinn nos presenta las diferentes etapas de la evolución de la idea del Anticristo en la cristiandad, y reconoce la aparición de la idea del "Tirano Final" en el Libro de Daniel. De esta figura surgirá la imagen del Anticristo como aquel que viene a atacar al pueblo de Dios antes del Fin de los Tiempos (Bernard McGinn, *El Anticristo*, p. 43).

32. El concepto de "reformismo apocalíptico" acuñado por Kerby-Fulton está asociado al de profeta apocalíptico. Este último pretende generar una reforma "en la lectura que Kerby Fulton realiza de Pedro el Labrador, se orientaría hacia una reforma clerical o eclesial" a partir de profecías del Final. La autora define el concepto de "reformismo apocalíptico" para denotar, en particular, la escuela medieval de apocalipsisimo alternativo que se propuso una renovación espiritual (Kathryn Kerby-Fulton, *Reformist Apocalypticism and Piers Plowman*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007 [1990]).

33. Vicente Ferrer, "Sermón III° del Antichristo", en Pedro M. Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media*, pp. 561-573.

llegada del Anticristo, el incendio del mundo y el Juicio Final.[34] La punta de lanza de todo el argumento escatológico vicentino es la aseveración de la venida del Anticristo, quien con su llegada inicia este proceso implacable e indetenible. En el mismo sermón, presenta los argumentos a través de los cuales, sin contradecir plenamente el impedimento de calcular el tiempo del Final establecido por la Iglesia, predice su inminencia. Ferrer establece ocho razones que le permiten asegurar que el Anticristo ya ha nacido:

> La primera razón es fundada en la revelaçión de Santo Domingo e de San Françisco, que por una prorrogaçión está el mundo que fizo Santa María. E por ella estamos agora –¡catad si la devemos amar!– quando Ihesu Christo dixo: –“Plázeme, Madre gloriosa; más si no se emienda el mundo *a modo non precam*”. Diz: “No me roguedes más si non se emiendan”.[35]

Más adelante, en el último sermón de la serie sobre el fin del mundo, Ferrer retoma el argumento y se explaya:

> Quiso nuestro Señor Ihesu Christo destroýr el mundo. Estonçe, segun lo fallaredes en las vidas de santo Domingo e Sant Francisco, en cómo Dios todopoderoso, mostrando muy grand yra e saña que contra los peccadores del mundo tenía, queríalo destrýr con tres lanças que contra él esgremía o esbrandesçía. Las quales significaban o demostravan tres cosas; es a saber: la persecución del Antichristo e el quemamiento e destrymiento del mundo e el día del joýzio. E estonçe la Virgen María alcançó e ovo del su fijo Ihesú Christo una poca de dilaçión o una pequeña pectiçión sobre la fin del mundo; eso es, que non lo destroyese luego, mas que esperase la predicación de las Ordenes de Sant Françisco e de santo Domingo.[36]

Esta primera señal del Fin de los Tiempos aparece en la *Vita* de santo Domingo recogida en la *Legenda Aurea*.[37] Ferrer volverá a aludir a este

34. Carolina Losada, “San Vicente Ferrer y el Anticristo. Análisis de los sermones de la campaña castellana 1411-1412”, en *Actas de las* XI *Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, San Miguel de Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 2007, edición en CD-ROM.

35. Vicente Ferrer, “Sermón III° del Antichristo”, p. 570.

36. Vicente Ferrer, “Sermón que fizo Maestre Vicente antes que finasse desta misma materia de la fin del Mundo”, en *Pedro M. Cátedra, Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media*, p. 639.

37. “*Quidam frater minor, qui multo tempore socius sancti Francisci exstiterar, pluribus fratribus de ordine praedicatorum narravit: cum beatus Dominicus Romae pro confirmatione sul ordinis apud papam instaret, nocte orans vidit in spiritu Christum in aere existentem et tres*

fragmento *in extenso* en su carta a Benedicto XIII de 1412.[38] Su propuesta ha sido vinculada a la profecía joaquinita *de duo viri*, en la que el abad anunciaba la llegada de dos órdenes (los nuevos hombres espirituales que guiarían a la Iglesia hasta el tercer estatus).[39] Más allá de la influencia directa del joaquinismo, el uso de la idea de los mendicantes como agentes de renovación religiosa era relativamente común en ambas órdenes. Aun más, esta profecía fue retomada ampliamente por franciscanos y franciscanos espirituales que no necesariamente eran joaquinitas, pues muchos de ellos entendían que se trataba de una confirmación del origen divino de la fundación de las congregaciones dominica y franciscana. Se advierte incluso un marcado énfasis en la creación de ambas órdenes más allá de la santidad de Francisco y Domingo.[40]

---

lanceas in manu tenentem et contra mundum eas vibrantem. Cui velociter mater occurrens, quidnam vellet facere, inquisivit. Et ille: ecce totus mundus tribus vitiis plenus est, scilicet superbia, concupuscentia, avaritia et ideo his tribus lanceis ipsam volo perimere. Tunc virgo ad ejus genna procidens ait: fili carissime, miserere et tuam justitiam misericordia tempera. Cui Christus: nonne vides, quantae mihi injuriae irrogantur? Cui ilia: tempera, fili, furorem et paulisper exspecta habeo cuim fidelem servum et pugilem strenuum, qui ubique discurren mundum expugnabit et tuo dominio subjugabit. Alium quoque servum sibi in adjutorium dabo, qui secum fideliter decerabit. Cui filius: ecce placatus faciem tuam suscepi, sed vellem ego videre, quos vis ad tantum judicium destinare. Tuuc illa Christo sanctum Dominicum praesentavit. Cui Christus: vere bonus et strenuus pugil iste et studiose faciet, quae dixisti. Obtulit etiam sanctum Franscicum et hunc Christus sicut primum pariter commendavit. Sanctus autem Dominicus socium suum in visione diligenter considerans, quem ante nono noverat, in crastino in ecclesia inventum ex his, quae nocte viderat, sine indice recognovit et in ejus amplexus et oscula pia ruen ait: tu es socius meus, tu pariter curres mecum, stemus simul et nullus adversarius praevalebit. Visionem quoque praedictam sibi per ordinem enarravit et extunc factum est iis cor unum et anima una in domino. Quod et in pesteris mandaverunt perpetuo observari" (Jacopi A Voragine, *Legenda Aurea Vulgo Historia Lombardica Dicta*, ed. Johann Georg Theodor Graesse, Dresdae & Lipsiae, Arnold, 1846, p. 470).

38. "Carta de San Vicente Ferrer a Benedicto XIII": "La tercera conclusión es que han pasado cien años desde que el Anticristo debía venir y acabar verdaderamente este mundo. Esta conclusión se deduce bastante manifiestamente de la revelación hecha a los Bienaventurados Domingo y Francisco, y de modo semejante a otras muchas personas santas, cuando ellos instaban cerca del Sumo Pontífice en Roma para la confirmación de sus Órdenes, es decir de las tres lanzas, que Cristo vibraba en el aire contra el mundo para su destrucción, como difusamente se narra en la Leyenda del Bienaventurado Domingo, como comúnmente se tiene en las Flores de los Santos. Pues, si se mira bien en las palabras dichas en aquella revelaçión por Cristo a su Madre, y al contrario estas tres lanzas destructivas del mundo son la persecución del Anticristo, la conflagración del mundo y la ejecución del juicio" (p. 416).

39. Marjorie Reeves, "Pauta y propósito en la historia: los períodos de la Baja Edad Media", en *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, p. 111.

40. En su capítulo "*Claimants of Joaquim's Prophecy*" *Reeves afirma: "The idea thus disseminated was that Joachim prophesied the appereance of two parallel orders which were simbolized in all the twos of Scripture: for example, the raven and the dove, the two angels sent to Sodom, Moses and Aaron, Caleb and Joshua, two spies in Canaan, Esau and Jacob,*

Se trata de un fragmento seminal para la comprensión de la totalidad del relato vicentino. Para el predicador, la causa del Fin es la voluntad divina. Harto de los pecados y los malos comportamientos de los hombres, Cristo había decidido acabar con el mundo. Pero su madre lo convenció de dar a la humanidad la posibilidad de una nueva conversión. Las órdenes mendicantes encarnaban esta última oportunidad de reforma moral y de costumbres. El momento en el que Ferrer predica es precisamente aquel en el que el tiempo de la dilación se ha consumido. El apostolado de franciscanos y dominicos no había resultado suficiente: en tanto "quebrantadas e traspassadas estas dos reglas, cada un estado del mundo corronpió e quebrantó el su buen camino e propósito en que vivían".[41] Las órdenes fueron causa de una renovación de la Iglesia querida por Cristo, pero insuficientes para sostener verdaderamente una reforma en el tiempo.

De la historia

He dicho ya que toda teoría apocalíptica es un relato histórico y que, por lo tanto, contiene una interpretación del pasado de carácter extraordinario. En aquel tiempo apocalíptico se inserta la anécdota de la revelación de santo Domingo. Para organizar su lectura histórica, Ferrer apela a una imagen del Libro de Daniel en la que la Iglesia –o la cristiandad– es simbolizada por una estatua con cabeza de oro, brazos de plata, muslos de cobre y pies de hierro. El relato describe cuatro eras como una progresión de la decadencia del mundo hacia el Apocalipsis, desde la cabeza hasta los pies de la estatua. Cada uno de los estadios contiene un primer momento de caridad y recogimiento, y un segundo de corrupción y herejía. Se trata de una visión de caída espiralada de la historia hacia el Final.[42] Así, los arrianos corrompieron la primera

Elijah and Elizha, Peter and John, the two on the Emmaus road, Martha and Mary, Paul and Barnabas, and the two witnesses in the Apocalypse. [...] *The mendicants were not, in general, concerned to understand Joachim's view of history or claim the role of his spiritual men; their desire was to appropiate a jewel of fame for the Crown of their founders*" (Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy*, pp. 147-148).

41. Vicente Ferrer, "Sermón que fizo Maestre Vicente antes que finasse desta misma materia de la fin del Mundo", p. 639.

42. En el *Tratado del Cisma Moderno de la Iglesia*, escrito en 1380, Ferrer recurre a la misma imagen aquí descrita, pero con algunas diferencias. A cada etapa asigna un cisma (judíos, musulmanes, griegos, y el contemporáneo Gran Cisma). El argumento es distinto, pues los pies de la estatua de Daniel es el Cisma, y no, como vimos en el sermón Trigésimo Tercero, los pecados de los hombres. Pueden pensarse dos razones para estas diferencias. La primera, una razón cronológica, pues el *Tratado del Cisma Moderno de la Iglesia* fue escrito en 1380,

(e ideal) edad cristiana, Mahoma la segunda, y los mismos hombres la tercera y última:

> Ca non es perlado, nin señor tenporal, nin religioso, nin sacerdote, nin estado maridal, nin hermitaño, nin enparedado nin monge claustral nin mercader, nin estado viudal, nin çiudadano, nin labrador, nin estado virginal, ofiçial nin escudero, siervo nin curial, maestro nin disçipulo, nin escolar, doctor nin legista, nin bachiller, nin partista que sse quiera enmendar de su mala vida.[43]

Cada etapa –exceptuando la primera, que es una verdadera Edad Dorada porque fue iniciada por Cristo– tendrá legados divinos, enviados para remediar los males. Agustín, Gregorio y Ambrosio habrían sido enviados a resolver lo causado por los arrianos; las órdenes mendicantes, a paliar la crisis generada por Mahoma, en tanto el fin del mundo acabaría con la última, es decir, con el tiempo presente del relato vicentino.[44] Nos encontramos aquí con una semejanza entre las tres primeras eras propuestas por Ferrer y la interpretación trinitaria de las edades de Joaquín.[45] Existen, no obstante, dos grandes diferencias. Por un lado, Ferrer incluye una cuarta etapa (su tiempo presente), en la que se despliega la decadencia más terrible y última del mundo. La cuarta edad lo alejaría de la profecía joaquinita y lo acercaría a una exégesis propia de la literatura apocalíptica.[46] Por otra parte, la lectura histórica de

---

treinta y dos años antes de los sermones que analizamos en este artículo, en un momento mucho más crítico del Cisma. Por otra parte, el *Tratado* está dirigido a otro público, dedicado al rey de Aragón, y no a una ingente cantidad de laicos (Adolfo Robles Sierra, *Obras y escritos de San Vicente Ferrer*, pp. 270-272).

43. Vicente Ferrer, "Sermón que fizo Maestre Vicente antes que finasse desta misma materia de la fin del Mundo", pp. 639-640.

44. Casi todas las teorías de la historia y el Final, según Eliade, se desarrollan en conjunción con el mito de las edades sucesivas, siendo el primer período una "edad dorada", cerca del *illud tempore*. En la doctrina cristiana (de un tiempo cíclico limitado), esta edad dorada resulta pasible de ser recuperada y suele describirse como el Paraíso Terrenal. Sin embargo, una interpretación un poco más laxa puede permitirnos ver cómo, en este caso, el mito de la edad dorada puede ser asignado a cualquier período mítico de la historia que se esté relatando (Mircea Eliade, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, trad. William R. Trask, Nueva York, Torchbook, 1954 [1949], p. 112).

45. La interpretación de la historia en Joaquín de Fiore posee una matriz trinitaria. Los tres estatus de la historia está vinculados a las personas de la Trinidad. Es decir, para Joaquín existe un primer estatus identificado con el *ordo conugatorum*, iniciado por Adán. Para el segundo estatus, existe el *ordo clericorum*. El tercer estatus, asignado al ordo monachorum, se identifica con el Espíritu Santo (Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy*, pp. 16-18).

46. En otros sermones, Ferrer ensaya diferentes lecturas históricas. En un sermón recopilado en el Sermonario de Perugia, hallamos una lectura astrológica del tiempo, que identifica doce eras equiparadas con los signos del Zodíaco (Vicente Ferrer, "Sermón 29, Dominica 2° Adventus", en Francisco Gimeno Blay y Luz Mandigora Llavata, *Sermonario de Perugia*, p.

Ferrer tiene su punto inicial en la Encarnación, y no en la figura de Adán. Comparto la aserción de Tomàs Martínez Romero sobre el carácter evangélico del argumento de las edades de Ferrer, pero entiendo que el discurso se sostiene tanto en la referencia bíblica como en la revelación narrada en la *Vita* de santo Domingo de la *Legenda Aurea*.[47] La referencia a este evento implica una valorización de las dos órdenes y un posicionamiento en la historia como el momento penúltimo –divinamente predeterminado, pero que incluye la perspectiva del libre albedrío humano–.

La gran crítica de Vicente Ferrer al apocalipsismo joaquinita reside en su negación de plano de la posibilidad de calcular el tiempo cronológico del Fin del Mundo, porque el *cuándo* es atributo exclusivo de la omnisciencia divina, y de Él es la prerrogativa de la advertencia última.[48] Dice Ferrer sobre la posibilidad de conocer el tiempo del Final por medios humanos: "E yo digo que esto es grand error, porque es contra el Evangelio".[49] Incluso forma parte de los sermones un debate con las ideas "falsas" que los contemporáneos esgrimían para calcular el tiempo del Apocalipsis. A la principal objeción he hecho referencia anteriormente y corresponde al problema de la revelación del tiempo del Anticristo, celado a tal punto por la divinidad que el mismo Cristo ha negado conocerlo.[50] La respuesta de Ferrer es que el momento del escatón sería revelado a los hombres destinados a atravesar por dicho evento y no antes, dado que:

> A los apóstoles e discipulos de Ihesu Christo no les calía saber la batalla del Antichristo nin de la fin del mundo, pues no devían ser en ella, mas cale saber a nosotros, mesquinos, que avemos de ser en la batalla, por que non vamos desanparados.[51]

80). Para un interesante análisis sobre el uso de la cuestión astrológica para comprender las edades del mundo y su camino hacia la decadencia, véase Alfonso Esponera Cerdán, *El oficio de predicar*, pp. 101-105.

47. Para Martínez Romero, Ferrer rechazaría el Renacimiento sólo en su veta artístico-literaria, al considerar la poética como una imposible fuente de conocimiento sobre la realidad humana o histórica. En contraposición a ciertas tendencias de su propio tiempo, que rechaza, Ferrer sostiene su insistencia en los textos evangélicos como fuentes de conocimiento (Tomàs Martínez Romero, *Aproximació als sermons de Sant Vicent Ferrer*, Valencia, Denes, 2002, pp. 36-37).

48. Esto mismo señala Sebastián Fuster Perelló en *Timete Deum. El Anticristo y el final de la historia según San Vicente Ferrer*, Valencia, Ajuntament de Valencia, 2004, pp. 156-209. Esponera Cerdán aduce que una de las razones de la distancia que toma Ferrer respecto de los postulados de Joaquín de Fiore se debe a su profunda adhesión a la crítica que Tomás de Aquino realizara a las tesis del calabrés (Alfonso Esponera Cerdán, *El oficio de predicar*, p. 235).

49. Vicente Ferrer, "Sermón III° del Antichristo", p. 565

50. Ibídem, p 563.

51. Ibídem, p 564.

En el mismo tono contradice el predicador una serie de "opiniones falsas". Argumenta en contra de la lectura del Libro de Habacuc en cuanto a la idea de que el tiempo de la Parusía es el momento medio exacto entre el principio del tiempo y su final.[52] Ferrer acepta la tesis, pero la corrige al decir que la Encarnación se dio entre la Creación y el Apocalipsis, pero que no fue en el momento intermedio exacto entre el principio y el Final. También rebate la idea de que el recuento de los versos del Psalterio (2615) es la cantidad de años que pasarán entre el nacimiento de Cristo y el fin de la historia.[53] La cuestión de por qué Dios oculta esta fecha resulta evidente a los ojos del predicador: para que los hombres no aprovechen el tiempo en juergas, dejando sólo para el fin de los tiempos los actos de penitencia.[54] Así, sin siquiera hacer referencia a ellas, Ferrer descarta la teoría de Joaquín (a la que seguramente no fue del todo ajeno) y cualquier técnica humana pensada para calcular el momento de los días últimos.[55] Esto le permite evadir el conflicto con la prevención agustiniana de la imposibilidad de determinar el Final. Sin embargo, como su escatología apocalíptica se sustenta en la inmediatez y en la profecía, y no en cálculos o predicciones astrológicas, cualquier intento de origen humano por aprehender el secreto del tiempo le parece inútil e irrespetuoso. No hay en Ferrer una confianza en la capacidad del conocimiento humano, sino una fe ciega en la veracidad de la hierofanía.

52. Ibídem: "Puede ser dicho que vino [Cristo] en medio por interposiçión, E cata el error [...]. Cata quí por igualdat, que dizen los santos doctores que tanto ha de Iherusalem hasta el oriente e occidente e a trasmontana e a medio día. Mas algunas vezes se toma medio por interposiçión, assí como David prophetizando de la rresurrecçión de Ihesú Christo, que dezía: «Media nocte surgeban». Diz: «Padre, en la media noche yo me levantaré del mundo» [...]. Pero media noche es dicha por interposiçión de esta manera, ca el comienço de la noche es poniéndose el sol e el fin de la noche es saliendo el sol. Pues, por interposiçión a media noche e a matines e al alva todo puede ser dicho medio por interposiçión" (pp. 565-566).

53. Ibídem: "La segunda opinión es que son algunos que se quieren sotilizar e dizen que el psalterio que es prophecía del Spírito Sancto, e que el primero verso era la vida de Ihesu Christo, e que tantos versos como ha en el psalterio que tantos años devían pasar desde Ihesú Christo a la fin del mundo [...]. E cata peccador, que va contra el evangelio que dize que ángel nin omne lo sabrán" (p. 566).

54. Para este propósito, utiliza una vez más, en el mismo sermón, la similitud del reino: "Dyze: si un omne está en un castillo e ha enemigos, si el señor del castillo sopiesse que tal día avían de venir sus enemigos, velaría aquel día más antes non" (p. 567).

55. Pierre d'Ailly, cuyos intentos de calcular el tiempo del Apocalipsis son bellamente analizados por Ackerman Smoller, repite insistentemente que sólo el Padre tiene el conocimiento y el poder de conocer las verdades secretas del Final (Laura Ackerman Smoller, History, *Prophecy, and the Stars: The Christian Astrology of Pierre D'Ailly, 1350-1420*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 87-88).

Del presente

La segunda señal que confirma la venida del Anticristo es también una revelación, vivida esta vez por el mismo Ferrer en su lecho de enfermo en 1398:

> La segunda otra revelaçión que fue fecha a un religioso que es vivo, yo piensso. E estava enfermo de muy grand enfermedat e auel religioso avía muy grand devoçión con sand Francisco e con santo Domingo. E él rogávales que rogassen a Dios que le diesse salud, e el religioso fue arrebatado en spíritu contra el çielo e vido a Ihesú Christo que estava en una cathedra e santo Domingo e sant Françisco estavan deyuso d´Él, e fazían oraçión. E estavan diziendo: –"Señor, non tan ayna; Señor non tan ayna!" E el frayre dezía en su coraçón: –"O, que tanto se fazía rogar Ihesú Christo!". E después desçendió Ihesú Christo e santo Domingo e sand Françisco a aquel frayre enfermo. E díxole Ihesú Christo: –"Mi fijo, aún yo esperaré la tu predicaçión". E luego se fue sano. [...] Que sabed que nuestro Señor Dios desde el comienço del mundo hasta su fin, quando alguna cosa quiere fazer nuevamente, primeramente enbía algún pregonero para que avise a las gentes.[56]

Todas las *vitae* y hagiografías de Ferrer establecen que este fraile del que habla en tercera persona es él mismo; y que fue esta epifanía la que lo llevó a renunciar como confesor del papa Benedicto XIII y a comenzar su vida de predicador popular.[57] En la carta al pontífice, cuando repite la narración, Ferrer sostiene que la revelación tuvo lugar en 1398, año en el que se sabe que el valenciano se había recluido en un monasterio huyendo del sitio de Avignon, el año previo al comienzo de su primera campaña como predicador.[58]

Esta evidencia de la inminencia del Final se encadena con el relato anterior y con la lectura histórica del santo, y abre una serie de cuestiones respecto del rol de Ferrer en relación con la llegada del Fin del Mundo. La revelación puede ser interpretada en términos de profecía, pues consiste en una comunicación divina, directa, entre Cristo y el futuro predicador. Frente al problema del rol del profeta en el cris-

56. Vicente Ferrer, "Sermón III° del Antichristo", p. 571.

57. Al respecto, véase la canónica "Introducción general" de los dominicos José María de Garganta y Vicente Forcada a la edición de la hagiografía vicentina de Justiniano Antist (1575) (*Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*, Valencia, Hyacynthus, 1956, especialmente pp. 36-39). También aparece en Justiniano Antist, *Vida de San Vicente Ferrer* (ibídem, pp. 114-116), y en José Sanchis Sivera, *Historia de San Vicente Ferrer*, pp. 146-154.

58. Vicente Ferrer, "Carta de San Vicente Ferrer a Benedicto XIII", p. 420.

tianismo, existen múltiples interpretaciones, ligadas en general a las profecías que se analicen.[59] En este caso, el rol de Vicente Ferrer como profeta es iniciático de su labor como predicador apocalíptico, por lo que no sólo justifica su teoría, sino que también legitima su voz como la de un profeta verdadero.

La cercanía del fraile con la muerte sería una fórmula justificatoria de la validez del relato profético; también lo sería el encadenamiento argumental con la revelación recogida por la *Legenda Aurea*, encarnada en la presencia de los dos santos y en la curación milagrosa.[60] Lo visionario resulta parte esencial del esquema interpretativo apocalíptico.[61] Es así como las ideas del rapto, el viaje, la elevación hacia la divinidad, y el profeta como un observador de ciertos eventos que le son revelados para su transmisión, resultan comunes en los Apocalipsis bíblicos judeocristianos.[62] Los Apocalipsis han sido definidos como un género literario de revelación con un marco narrativo en el que un ser de otro mundo transmite una revelación a un destinatario humano, develando una realidad trascendental que es temporal, pues refiere a la salvación escatológica, y al mismo tiempo espacial, ya que alude a otra geografía, el mundo sobrenatural.[63] La gran diferencia con las más importantes de las visiones escatológicas narradas en ambos Testamentos –tanto el Libro de Daniel como el Apocalipsis de Juan consisten en una pormenorizada revelación del futuro– y con muchos de los profetas apocalípticos posteriores (Joaquín De Fiore, Brígida de Suecia, entre otros) es que el discurso de Ferrer no consiste en un relato *per se* del Apocalipsis sino, única y llamativamente, en la aseveración de su inminencia. La revelación escatológica concreta, enlazada con una serie de interpretaciones

59. Desde la perspectiva de la sociología de la religión, se ha entendido a la profecía como un estadio liminal ante la transformación de una parte de la religión como práctica y creencia (véase Christian Hvidt, *Christian Prophecy*, p. 254). También existen lecturas, como la de Cohn, en las que la profecía se lee como una forma contestataria dentro del sistema religioso (Norman Cohn, “Cómo adquirió el tiempo una consumación”, en *La teoría del apocalipsis*, p. 51).

60. Nancy Caciola, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2003, p. 65.

61. Christopher Rowland, “«Los que hemos llegado a los fines de los tiempos»: lo apocalíptico y la interpretación del Nuevo Testamento”, en *La teoría del apocalipsis*, p. 65.

62. Además, era una de las formas de visión más comunes en la época, al punto que el mismo Tomás de Aquino afirmaba que el estado de “rapto” (que también puede relacionarse con el rapto de las almas identificado en la Segunda Epístola a los Tesalonicenses 4, 17) era el momento de mayor sensibilidad del espíritu humano a lo sobrenatural, pues el alma no estaba limitada por los estímulos sensitivos (Nancy Caciola, *Discerning Spirits*, p. 64).

63. *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, ed. John Collins, Missoula, MT Scholar Press, 1979, p. 9.

sobre su tiempo, permite al dominico anunciar el Final y, sin lugar a dudas, corporiza los objetivos básicos de las campañas vicentinas, mucho más centradas en la inminencia y en sus causas concretas que en el *modus* del castigo.

Se detecta en esta profecía la función de transformación característica de las visiones escatológicas. En este caso, la voluntad transformadora está destinada a la reforma de costumbres, pues la cercanía del fin del mundo no sólo implicaría una vicisitud histórica, sino que traería consigo el Juicio Final de las almas. Es difícil, sin embargo, entenderla como una profecía antiestructura, pues en ella coexisten una crítica a la *praxis* del cristianismo contemporáneo, que remite a un ideal previo enlazado con el mito escatológico, y una lectura no política de la decadencia del mundo. En un sentido estricto, la profecía resulta de una interpretación de la crisis de la práctica religiosa en tanto espacio cultural, con referencias a eventos políticos que son utilizados como prueba del decaimiento de la moral humana.

Al mismo tiempo, la profecía propone que el anónimo fraile es uno de los predicadores esperados antes del Final. Dos de ellos tienen nombre: Enoch y Elías.[64] El tercero, que precede temporalmente a aquellos dos, es un ángel anónimo nombrado en el Apocalipsis de Juan:

> Luego vi a otro ángel que volaba por lo alto del cielo y tenía una buena nueva eterna que anunciar a los que están en la tierra, a toda nación, raza y pueblo. Decía con su fuerte voz: "Temed a Dios y dadle gloria, porque ha llegado la hora de su Juicio".[65]

El ángel anónimo sería, evidentemente, el mismo Ferrer, semioculto detrás del disfraz de "fraile elegido por Cristo". San Vicente estimuló profusamente su identificación con esta figura misteriosa.[66] La frase final de la cita de san Juan aparece repetidamente en estos y muchos otros sermones, y constituye una de las citas bíblicas más relacionadas con la

64. Las figuras de Enoch y Elías como predicadores del Final aparecen en Hebreos 11, 5 y en Apocalipsis 11, 3-10. Las citas bíblicas en castellano reproducidas en el presente artículo fueron extraidas de la *Biblia de Jerusalén*, equipo de traductores de la edición española, Bilbao, Desclée de Brower, 1975.

65. Apocalipsis 14, 6-7.

66. Ferrer asigna, sin embargo, este rol a diferentes personajes durante su predicación. Lo cierto es que, para el período que comienza en 1411 (los últimos años de su vida), es cada vez más clara la identificación de su persona con el "ángel del Apocalipsis". Esponera Cerdán señala que esta identificación fue recuperada por los biógrafos vicentinos a partir del siglo XVI (Alfonso Esponera Cerdán, *El oficio de predicar*, p. 103). Sin embargo, tanto en la "Carta a Benedicto XIII" como en los sermones de la campaña castellana, momento histórico sobre el que estamos trabajando, la identificación en cuestión aparece profusamente.

figura del valenciano, al punto de que gran parte de la iconografía del santo lleva consigo la frase *"Timete Deum et date illi honorem, quia venit hora iudici eius"*.[67]

La idea de la advertencia divina a su pueblo está presente en la apocalíptica judía y cristiana desde el primer momento.[68] Así el predicador se convierte en un legado de Cristo con mensaje final de lo que ha sido predicho desde los orígenes de la religión cristiana, y cuya tarea principal es preparar a los fieles –lo que en el caso de Ferrer incluiría una amplia campaña de conversión– para las tentaciones del Anticristo.[69]

Es imposible impugnar intencionalidad a la decisión de Ferrer de ocultar –efectivamente poco, por cierto– que él era quien había recibido la profecía. Existe consenso en torno a la interpretación de este acto como un gesto de humildad, que sin embargo no deja de resultar contradictorio con la actitud del autoproclamado *Legatus a Latere Christi*.[70] Podríamos argumentar que Ferrer estaría previniendo los cuestionamientos posibles que podría haber recibido si proclamaba abiertamente que él mismo había recibido la revelación escatológica. De esta forma, el santo habría evitado ser sometido a la *discretio* o *probatio spirituum* –tiempo antes, el inquisidor catalán Nicolau Eymerich había iniciado contra él un proceso por herejía a causa de su aseveración sobre el arrepentimiento de Judas–.[71] Pero tam-

67. Las imágenes que lo representan son las de un hombre airado y seco, que exige el temor de Dios con el dedo índice señalando hacia el cielo. Con mucha frecuencia, aparece con la trompeta del Apocalipsis a su lado, siempre con ceño adusto y mirada severa (Paulino Rodríguez Barral, *La justicia del más allá. Iconografía en la Corona de Aragón en la baja Edad Media*, Valencia, Universidad de Valencia, 2007, pp. 66-69).

68. Pedro Lozano Escribano y Lucinio Anaya Acebes, *Literatura apocalíptica cristiana*, p. 191.

69. En 1199, el papa Inocencio III promulgó la *Constitutio pro iudaeis*, en la que se comunicaba a las monarquías cristianas la forma en que debían ser tratados los judíos. En este documento, de clara inspiración agustiniana, el Papado indicaba que los judíos estaban en situación de inferioridad y eran minoría por designio divino, y que debían ser protegidos porque el ejemplo de los cristianos los motivaría, con el tiempo, a convertirse voluntariamente antes del Final (Amran Rica, *Judíos y conversos en el reino de Castilla*, Madrid, Junta de Castilla y León, 2009, p. 22).

70. El título de *Legatus a Latere Christi* le había sido otorgado por el papa de Avignon, Benedicto XIII. Según se cita en las biografías del santo, luego de la visión iniciática de fines de 1398, Ferrer solicitó permiso al pontífice –de quien era confesor– para dedicarse exclusivamente a la predicación itinerante, consiguiéndolo poco tiempo después junto con el título oficial antes mencionado (José María de Garganta y Vicente Forcada, *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*, p. 37).

71. En apariencia, Ferrer habría sostenido en alguna de sus prédicas, a comienzos de la década de 1390, que Dios pudo haber concedido a Judas Iscariote la opción del arrepentimiento, pues en su gran misericordia la divinidad habría aceptado su suicidio como un signo de profunda contrición. Según algunas fuentes, esta aserción fue utilizada para iniciar en contra de Ferrer un proceso por herejía. La causa habría sido detenida por el cardenal Pedro

bién se habría visto libre de la necesidad de tener que probar la validez de la revelación ante sus propios pares.[72]

La inminencia del Final queda confirmada por otras seis evidencias, entre las cuales se encuentran: un ermitaño de Lombardía que se lo confirmó a Ferrer durante su predicación en dicho territorio ocho años atrás;[73] el relato de un mercader que venía de ultramar y al que unos niños confesaron haber tenido una epifanía en el momento del nacimiento del Anticristo;[74] cientos de demonios que se lo dijeron al predicador durante el transcurso de un exorcismo;[75] unos mensajeros del Anticristo en Berbería que opinaron que el mismo Ferrer era el Anticristo; y muchas personas santas que afirmaban que ya había nacido.[76] Todas estas evidencias del nacimiento del Anticristo tienen un doble carácter personal, cuasi privado, y al mismo tiempo refieren a cinco figuras cargadas de sentido simbólico en tanto pasibles de tener revelaciones de un modo válido. Ferrer menciona primero a un ermitaño, símbolo del ascetismo.[77] Alude luego a dos niños, símbolos de la pureza de la carne y de la virginidad. Sigue la referencia a los demonios –durante la posesión, los exorcistas podían extraer palabras verdaderas a

de Luna –futuro Benedicto XII–, y las actas, quemadas hacia 1396. Para un acercamiento a las diferentes versiones en torno a este confuso episodio, véase Alfonso Esponera Cerdán, *El oficio de predicar*, pp. 59-62.

72. La confesión pública de la revelación y el reclamo de atención a éstas eran considerados un signo de "falsedad" de la profecía por los hombres que se dedicaron a este tema a fines del siglo XIV y principios del XV, como Pierre D'Ailly y Jean Gerson. Nótese, sin embargo, que la tendencia generalizada era la de asignar a las mujeres el lugar de falsas profetas (Nancy Caciola, *Discerning Spirits*, p. 298).

73. Vicente Ferrer, "Sermón III° del Antichristo": "Vino a mi un ermitaño que non vestía otra cosa sinon cañamo. E segund a mi pareşçía era hombre de buena vida. E díxome: «Padre, yo vengo a vos, que me dixieron que predicávades la fin del mundo e del avenimiento del Anticristo» [...]. E díxome: –«Pues yo vengo a vos a dezírvoslo por mandado de dos hombres santos que les fue revelado, que están en esta tierra. E estos dos religiosos que lo han visto, que es nasçido en esta tierra»" (p. 572).

74. Ibídem: "La quarta es que sé por un mercador digno de fe e de creer, e era de Génova, e dezía que venía de Ultramar. E dize que vio en un momeserio de frayres menores en una fiesta que dos niños ynocentes, que dezían: «Benedicamus domino», el los otros respondieron: «Deo gratias», que ellos fueron arrobados e arrebatados por espaçio de una ora; e después que anbos e dos dixieron con una grand voz: –«¡Oy en esta ora es nasçido el Anticristo, destrydor deste mundo!»" (p. 572). Es interesante observar, sin embargo, que en la versión formal de este relato que Ferrer envía al Papa los niños se convierten en jovenes novicios de la orden dominica ("Carta de San Vicente Ferrer a Benedicto XIII", p. 422).

75. Vicente Ferrer, "Sermón III° del Antichristo": "E los diablos que estaban en los cuerpos de las personas dezían –«¡Recordavos, buena gente, que el Antichristo es nasçido e súbitamente verná!»" (p. 572).

76. Ibídem, p. 573.

77. André Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, trad. Jean Birrel, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 (1988), p. 423.

los maestros de la mentira.[78] La lista concluye con los enviados del Anticristo –significativamente venidos de Berbería, un claro límite geográfico y religioso– y con personas santas que habían confirmado la versión de Ferrer.[79]

Con la última de las razones, se retorna a las referencias testamentarias. Ella encarna una de las profecías básicas del apocalipsismo cristiano, la crisis de la Iglesia:

> La octava e postrimera déstas vos diré la actoridat de sant Paulo [sigue a continuación una cita textual extraída de la Segunda Espístola a los Tesalonicenses 2, 3-4 y 8-9][80] [...]. Diz: "Verná primeramente la dyvisión". ¿E qual es esta? Digo que agora es más que nunca fue que ninguno tiene con ninguno: que sy el Papa faze contra el rrey un proçeso, luego dirá el rrey que non es Papa, e tornará otro. E ya es conplida la palabra.[81]

El concepto de división o *discessio* está ampliamente repetido en la literatura apocalíptica. Lo encontramos en la Segunda Carta a los Tesaloni-

78. La cita de los Evangelios que fundamenta la imagen del demonio como mentiroso es Juan 8, 44: "Vosotros [los judíos] tenéis por padre al diablo, y queréis cumplir los deseos de vuestro padre. Él es homicida desde el principio y no ha permanecido en la verdad, porque no hay verdad en él: cuando dice mentira, habla como quien es, por ser de suyo mentiroso y padre de la mentira". En la opinión de fray Luis de la Concepción, el exorcismo obliga a los demonios a decir la verdad: "Y aunque es padre de mentiras, muchas vezes, (sin tener jamás afecto à la virtud de la verdad) coactivamente por el poder, y virtud de Nuestro Señor Jesu-Christo, la declara" (fray Luis de la Concepción, *Práctica de conjurar*, Madrid, 1721 [1672], p. xxiv).

79. El modelo de santidad ortodoxo al que se acomodan en general este tipo de predicadores, y luego los misioneros, es complementado con una interpretación de lo que sucede durante sus campañas como intervención divina o diabólica. En este sentido, la llegada o el acercamiento de los enviados del Anticristo a Ferrer implicaría una confirmación doble de que estaba diciendo la verdad. En primer lugar, confirmaría la existencia real del Anticristo, y por otro lado, afirmaría que el dominico era un verdadero legado de Cristo, elegido para la misión de advertir a los hombres sobre la llegada de la encarnación del mal (Francisco Luis Rico Callado, *Misiones populares en España entre el barroco y la Ilustración*, Valencia, Alfons el Magnanim, 2006, p. 47).

80. 2 Tesalonicenses 2, 3-4 y 8-9: "Primero tiene que venir la apostasía y manifestarse el Hombre Impío, el Hijo de Perdición, el Adversario que se eleva sobre todo lo que lleva el nombre de Dios o es objeto de culto, hasta el extremo de sentarse él mismo en el Santuario de Dios y proclamar que él mismo es Dios. [...] entonces se manifestará el Impío, a quien el señor destruirá con el soplo de su boca y aniquilará con la Manifestación de su Venida. La venida del Impío estará señalada por el influjo de Satanás con toda clase de milagros, señales, prodigios engañosos".

81. Vicente Ferrer, "Sermón III° del Antichristo", p. 573.

censes y en el Libro de Daniel.[82] También lo hallamos en Adso de Montier-en-Der.[83] Aparece, de hecho, en gran parte de la literatura posterior al año 1000.[84] La creencia de que la Iglesia iba a estar dividida antes del Final constituye uno de los aspectos nodales de toda la lectura escatológica. La historia es vista como un proceso del desarrollo, cuyas relaciones internas son expresiones de la voluntad divina. La idea de *discessio* de Ferrer abarca dos aspectos básicos de la historia que está viviendo: por un lado, el Gran Cisma; por el otro, las consecuentes múltiples fracturas de la autoridad papal generadas por la debilidad de la institución.[85] El valenciano agrega, además, la gran cantidad de conflictos políticos en los que se embarcan los poderes seculares, que también implican *discessio*. Es en estos tres aspectos donde la realidad externa a Ferrer confirma la llegada del Anticristo. Por ello mismo se convierten en una de las señales más importantes de toda su teoría apocalíptica.

De lo verdadero y de lo falso

El maestre Vicente rechaza una serie de supuestas "señales" que, según él entiende, son parte del pensamiento apocalíptico de su época, puesto que se los consideraba prerrequisitos para la afirmación de la llegada del Final. La primera es la idea de una prolongada sequía –de cuarenta años, tiempo muy probablemente relacionado con los días de la Cuaresma– que provocaría el gran incendio final. Ferrer opina que el fuego sagrado que quemará el mundo será enviado por Dios; por lo tanto, la sequía no era un factor necesario.[86] En segundo lugar, está el retorno de Elías y Enoch para anunciar la llegada del Anticristo,

82. Daniel 12, 7: "Y oí al hombre vestido de lino, que estaba sobre las aguas del río, jurar, levantando la mano derecha y la izquierda por Aquel que vive eternamente: «Un tiempo, tiempos y medio tiempo y todas estas cosas se cumplirán cuando termine el quebrantamiento de la fuerza del Pueblo Santo»".

83. La misma idea reaparece en Adso de Montier-en-Der en relación con la caída del Imperio Romano, en su obra Libellus de ortu tempore Antichristi, y desde esa base fue reutilizada ampliamente por la apocalíptica posterior a él (Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy*, p. 301).

84. Bernard Mcginn, *El Anticristo*, p. 172.

85. Existe una gran diferencia entre la lectura vicentina de discessio y las versiones y las interpretaciones del joaquinismo de su época. Ferrer no está aplicando al Papa de la obediencia romana la entidad de Anticristo o Antipapa. Está señalando simplemente cuestiones históricas concretas referidas a eventos de su tiempo. Utilizada con objetivos políticos, la idea del Papa Angélico y del Anticristo papal también tuvo una importante difusión (Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy*, p. 315).

86. Vicente Ferrer, "Sermón III° del Antichristo", p. 569.

a lo que Ferrer responde que ambos personajes vendrán en el tiempo del reinado de dicho personaje (serán, pues, sus contemporáneos). La tercera son las esperadas señales astrológicas, que el predicador también ubica tras el derrocamiento del Anticristo, señalando los 45 días entre la muerte de éste último y el Juicio Final. La cuarta es la conquista de Tierra Santa –evento ampliamente relacionado con el tema escatológico–;[87] a esta señal Ferrer responde con una cita del Evangelio de San Lucas: *"Jherusalem conculcabitur a gentibus donec inpleatur"*.[88] La realidad se impone y produce una exégesis escrituraria: Jerusalén quedará en manos de los infieles hasta los últimos días. Es interesante recalcar un argumento que usa el santo para poner en evidencia la imposibilidad de la conquista de Tierra Santa, pues para el predicador "agora, que non hay gente para esta tierra, ¿habedes de yr a poblar allá, aunque se ganasse, lo que nunca se ganará?".[89] De este modo, el maese Vicente incluye una vez más una lectura de la historia en su teoría apocalíptica, en la que el sentido común apoya la veracidad escrituraria y viceversa. También reinterpreta la clásica señal de la conversión de "todos los hombres a una ley" y advierte que ello no sucederá hasta la segunda Parusía.[90] La última idea que rebate Ferrer es la de la necesidad de predicar a escala mundial los Evangelios; en contra de esto, esgrime que dicha predicación ya viene sucediendo desde el tiempo de los Apóstoles.[91]

El argumento del tiempo del Apocalipsis de Ferrer se sostiene sobre dos pilares: uno personal, de señales y evidencias, de las que el mismo predicador da cuenta como protagonista y actor de su tiempo; y otro teórico, organizado a partir de la exégesis y la selección de la amplia literatura apocalíptica que lo precedió. En realidad, lo que marca el escatón es la llegada del Anticristo, pero muy temprano en sus sermones Ferrer aclara que su venida es la señal inicial del Fin de los Tiempos. Acotado a una cronología estrictamente testamentaria, Ferrer no pretende calcular el momento exacto, pues éste pertenece sólo a la voluntad divina. Para reafirmar este argumento, recurre a la cita de la *Legenda Aurea*, que implica que ya no existen prórrogas: ahora, en el tiempo presente, en el preciso momento de su predicación, es necesario realizar penitencia. Su rol en este mundo es advertir, prevenir y anunciar el Final.

87. Brett E. Whalen, *Dominion of God*, p. 48.

88. San Lucas 21, 24: "y caerán a filo de la espada, y serán llevados cautivos a todas las naciones, y Jerusalén será pisoteada por los gentiles hasta que se cumpla el tiempo de los gentiles".

89. Vicente Ferrer, "Sermón III° del Antichristo", p. 569.

90. Ibídem, p. 569.

91. Ibídem, p. 570.

Para nada casual es que el *thema* del "Sermón III del Antichristo" sea una cita del Apocalipsis de Juan que dice *"Reminiscami quia Ego dixi vobis"*.[92] Esta noción se repetirá hasta el cansancio en los sermones dedicados a este tema. La profecía apocalíptica de Ferrer se sostiene en dos ideas que él mismo propone. El argumento vicentino es plenamente autorreferencial, pues la única base externa al propio predicador que confirmaría la venida del Anticristo es la mención de una revelación vivida por santo Domingo y la interpretación de la *discessio*. Todos los demás argumentos, aun la revelación de 1398, resultan personales y refieren a su propia experiencia.

Al afirmar que la comunidad cristiana está en un *limen* temporal a través de la profecía, Ferrer realiza dos operaciones.[93] Por un lado, promete un retorno a los idealizados orígenes –lo que Eliade llamó la Edad Dorada–, atravesando aquellos eventos que son percibidos como una expresión de la decadencia de la sociedad cristiana.[94] Por el otro, legitima su propia prédica construyendo su *ethos* de profeta apocalíptico. Las ideas de tiempo penúltimo, de advertencia, y las recetas de discernimiento popular –en la forma de técnicas y estrategias para identificar las señales del Final que se transmitían a los sectores legos a través del sermón– se encuentran entrelazadas en todo el apocalipsismo vicentino, del que he dado cuenta de manera resumida en estas líneas.

En la escatología, en tanto relato de crisis, el préstamo y la reutilización de una serie de contenidos culturales explican una lectura del presente, el pasado y el futuro. La *similitud* de la estatua de Daniel permite un relato histórico en cuyo análisis encontramos, una vez más, la repetición de la idea del pecado y la responsabilidad humana en la inminencia del Final. La escatología de Ferrer es una crítica social, distinta de aquéllas identificadas con la rebeldía frente a la autoridad. La suya se centra en una lectura pesimista de las costumbres y las actitudes de los hombres. Asimismo la explicación de las razones sostiene el rol de Ferrer como profeta penúltimo de la tierra, como voz validada para hacer tales aserciones.

92. Apocalipsis 16, 4.

93. La idea de liminalidad aplicada en la sociología de las religiones propone que dentro de la estructura residen o emergen grupos "liminales" que se presentan como transitorios. Estos son distintos de los marginales, en tanto pueden ser ubicados dentro de la estructura, y su orientación al cambio no es rupturista, sino generadora de un cambio interno. De esta manera, son grupos disruptivos pero, al encontrarse dentro de la estructura, están integrados a ella en su expectativa de cambio. Es por ello por lo que no han de ser reeducados o reintegrados a la estructura, sino que permanecerán en ella intentando aplicar los cambios que consideran necesarios para una verdadera vida religiosa (Christian Hvidt, *Christian Prophecy*, p. 265).

94. Mircea Eliade, *Mito y realidad, trad. Luis Gil, Barcelona*, Labor, 1991 (1963), p. 51.

Profecía, rapto, referencia escrituraria por encima de teóricos o teólogos, simpleza del argumento, pesimismo e inminencia constituyen la columna vertebral de su discurso. Sin embargo, es el pecado –y la responsabilidad humana en la inminencia del Final– el corazón de su teoría. La acción recurrente de identificar las "falsas señales" y rebatirlas se orienta, también, a la valorización de la lectura propia por sobre las múltiples tradiciones apocalípticas.

El apocalipsismo es un lenguaje con múltiples potencialidades. Una de ellas es la del control social y político. Sostengo que el potencial institucional disruptivo del apocalipsismo es también uno de control y dominio utilizado ampliamente por Vicente Ferrer en su predicación popular. Aquello que Ferrer incluye, rebate o excluye en su relato resulta significativo en tanto es consecuencia y ejemplo de un tipo de relato apocalíptico cuyo centro se corre de la crítica al funcionamiento político del mundo hacia la crítica social y moral, y se centra en ella. El hombre es pecador. Su resistencia a reformarse y su permanencia en el pecado provocan la ira divina. Ferrer está aquí para proclamarla: *¡temed a Dios!*, insiste, porque *el Juicio está cerca*. En este relato se revela uno de los modos posibles en que, a principios del siglo XV –el siglo del Renacimiento–, los hombres pensaban e intervenían en su mundo.

Del Apocalipsis como la no-historia: un modo de ver el mundo

La premisa del tiempo penúlitmo de Ferrer –encarnada en el Anticristo– sirve de puntapié inicial para desarrollar su lectura de los eventos futuros, lo que le permite predicar un sistema ético-práctico para la salvación de los cristianos por la vía de la reforma de costumbres. A continuación, abordaré la particular comprensión que Ferrer tiene del mundo que lo rodea, y su voluntad de acción sobre él, elementos que podrían ser resumidos con el circunloquio de *contexto* y *agencia*. Pondré el acento en el problema de la inminencia, al que considero base de todo el apocalipsismo vicentino. El objetivo es elucidar la lectura de Ferrer sobre su propio tiempo como un período trascendente, del que él mismo se creía capaz de proporcionar una visión verdadera y efectiva. Comprender la justificación que formula el valenciano de su sistema explicativo de los tiempos finales aparece como elemento necesario para aprehender el modo en que la tensión entre tiempo histórico y tiempo trascendente comporta no sólo una dualidad sino también un potenciamiento del argumento de la reforma de costumbres, presentado por el dominico como único camino hacia la salvación.

Del relato de la no-historia

La lectura histórica implica que el mundo contemporáneo es visto por los apocalipsistas con lentes de futurismo.[95] En efecto, la definición estricta del término abarca los sucesos de carácter cósmico, universales, desde la creación del mundo hasta su aniquilamiento final. El Apocalipsis cristiano, definido como la revelación divina sobre las postrimerías del hombre, está inserto en un esquema cronológico secreto que la especulación escatológica trata de develar. La pregunta que los apocalipsistas se hicieron, inquiriendo a las estrellas, reflexionando matemáticamente o buscando la simple revelación divina, es *cuándo*.[96]

En la idea de que los tiempos del Final están preestablecidos, subyace una percepción exacta de los tiempos históricos que el hombre está viviendo. Sin duda, toda escatología apocalíptica entraña una lectura del pasado y del futuro a partir del presente. Así, el momento de producción de la escatología apocalíptica es el objeto problematizable para el historiador. El significado metahistórico de las teorías del Apocalipsis entraña una idea de propósito de la historia cuya culminación es el Final de los Tiempos.[97] La religión judeocristiana comprende, desde esta perspectiva, su propia historia como una consecución de actos divinos determinados desde el principio, no tanto en sentido cíclico sino más bien como un camino con vía única.[98] La aparentemente dicotómica combinación de un objetivo del mundo (un propósito, un *telos*) y un Final del Mundo (una escatología) queda atenuada porque el sentido de trascendencia en el cristianismo es la coincidencia entre término

95. Krishan Kumar, "El apocalipsis, el milenio y la utopía en la actualidad", p. 250.

96. Laura Ackerman Smoller, *History, Prophecy, and the Stars*, p. 75.

97. Se ha dado una polémica, conocida como "debate Löwith-Blumenberg", sobre la posibilidad de que las filosofías modernas y contemporáneas puedan considerarse como un desarrollo secular de la escatología cristiana. Para Löwith y Tuveson, es correcto pensar la idea de "progreso" como una fe cuya evolución implica un final idealizado, una suerte de escatón secular definido y trascendente. Para Blumenberg, por el contrario, si existe una secularización de la escatología cristiana, es necesario que existan identificaciones explícitas. Afirma el autor que la idea de progreso nada tiene que ver con la escatología, sino que nace de una combinación del quantum del tiempo y la calidad de la realización de un objetivo consistente con la astronomía. Aquí tomaremos la primera perspectiva teórica, que implica que las consecuencias culturales en el pensamiento occidental de la idea de escatología son tan amplias como identificables. Para un análisis del debate, véase Robert Wallace, "Progress, Secularization, and Modernity: The Löwith-Blumenberg debate", *New German Critique*, 22, (1981), pp. 63-79.

98. Mircea Eliade, *Cosmos and History*, p. 111.

y *telos*.[99] Es decir, el fin se transforma en meta, siendo la muerte el momento –ideal, al menos– de la salvación. El paso del tiempo está predeterminado, con ciertos visos que recuerdan lo que la corriente de la historia de las religiones llamó el mito de la "batalla final".[100] Si bien el ganador de esta lucha cósmica está preestablecido, el hombre, cuyo destino está atravesado por las decisiones humanas que tome, se suspende en la cuestión de las "reglas" que habrán de permitirle triunfar junto a la divinidad. La humanidad está parcialmente condenada, pues también está establecida en la base del cristianismo la impugnación de responsabilidad sobre el Final: el hombre es culpable.

Hemos visto en el apartado anterior cómo para Ferrer la primera señal del Fin del Mundo era la llegada del Anticristo y cuán vertebral resultaba dicho problema para sostener el argumento escatológico del predicador. Ferrer considera que el mundo ya está viviendo el tiempo del Anticristo y, por lo tanto, el Final ha comenzado. La inminencia deriva del acto trascendente iniciado por Dios al enviar al Hijo de la Perdición a castigar a los hombres, y así dar inicio al proceso de separación entre los corderos y los machos cabríos.[101]

Para el siglo XIV, convivían en Europa dos concepciones diferentes del tiempo histórico cristiano. Una, nacida de la interpretación agustiniana, había reinado por siglos e implicaba que el tiempo posterior a la Encarnación era un período de alerta, arrepentimiento y contrición de las almas. Para Agustín, las predicciones apocalípticas, aunque debían ser tomadas en cuenta pues eran parte de las Escrituras, sólo se aplicaban al futuro y no ofrecían claves de significado de los hechos contemporáneos.[102] El santo de Hipona no pudo escapar, a pesar de todo, a la escatología, pues su teología contiene un profundo sentido teleológico sustentado en el ideal de salvación.[103] La perspectiva agustiniana previene y descarta los intentos de calcular el tiempo del Final al gestar un tipo de apocalipsismo distante. Colabora Agustín con cierta intencionalidad, detectada en la Iglesia cristiana medieval, de contener la proliferación de escatologías

99. Malcolm Bull, "Introducción, para que los extremos se toquen", pp. 11-28.

100. La idea de "Batalla Final" como origen de las lecturas apocalípticas del mundo está presente en la apocalíptica cristiana. Sin embargo, no existe ningún texto apocalíptico que considere el mal como entidad separada, quedando excluida cualquier forma de dualismo ontológico o cosmológico. Pero los textos apocalípticos hacen constante referencia a pueblos malos o buenos, dando cuenta de un simbolismo de marcado carácter dualista moral o ético (Bernard McGinn, *El Anticristo*, p. 35).

101. Esta imagen de la separación de la humanidad pertenece a Ezequiel 34, 17.

102. Bernard McGinn, "El fin del mundo y el comienzo de la cristiandad", pp. 80-81.

103. Pedro Lozano Escribano y Lucinio Anaya Acebes, *Literatura apocalíptica cristiana*, p. 166.

populares, por considerárselas potencialmente subversivas, rebeldes y difíciles de controlar.[104]

Para el siglo XIII, surgía y avanzaba la otra gran perspectiva apocalíptica, cuyos aspectos cronológicos y lecturas históricas permitirían el florecimiento de una ingente cantidad de profetas apocalípticos y corrientes milenaristas.[105] Joaquín de Fiore releía la historia como una evolución hacia el siglo espiritual. Organizaba una compleja lectura trinitaria de la historia y predecía una época cercana de *renovatio mundi,* el milenio espiritual antes del Final.

Ambas posturas, contradictorias entre sí en muchos aspectos, conllevan una misma idea: la de un relato histórico cuyo término está preestablecido desde el inicio. El devenir humano, en su significado metahistórico, comprendería el ciclo básico de edad dorada, oscuridad e *illud tempore,* consistiendo este último en una verdadera renovación, un espacio trascendente y fuera de la historia.[106] El momento penúltimo, aquel que observa el futuro desde la oscuridad, es el que Ferrer propone como su propio tiempo. Del aspecto catastrófico característico de las profecías escatológicas –que claramente ignoraban la previsión agustiniana–, Ferrer realza la idea del tiempo presente como un momento liminal. El fin del mundo es ahora:

> Estonçe no será duda alguna que la fin del mundo sea çerca nos, de la qual fin tenga por bien nuestro señor verdadero Ihesu Christo darnos gozo, por que podamos regnar con él por sienpre jamás de su gloria [...]. Ca cred firmemente, segund las señales que oy son en el mundo, nós ssomos aquellos que dize el Apóstol en los días de los quales todas estas cosas han de acaesçer e la fyn del mundo ha de ser.[107]

Este fragmento es el final del último de la serie de sermones sobre el Anticristo y el fin del mundo. Ferrer expresa en él la figura simbólica

104. Marjorie Reeves, “Pauta y propósito en la historia”, p. 115.

105. El abad calabrés influyó profundamente en las corrientes espirituales franciscanas y en los fraticelli. Angelo Clareno y Pedro de Macerata interpretaron la condena a los seguidores más estrictos de la regla de san Francisco como el inicio de las tribulaciones de la Iglesia que llevarían al Final. Lo mismo sucedió con Pierre de Jean Olivi, quien utilizó gran parte del discurso joaquinita en su propia lectura del mundo. Para un estudio de estas cuestiones, véase Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy*, pp. 195-228.

106. Los mitos, en sentido clásico, ocurrieron en un tiempo sagrado especial antes de la historia. Eliade presenta esta idea unida al mito del eterno retorno. Así, el final se percibe como una imitación del pasado idealizado (Mircea Eliade, *Cosmos and History*, p. 111).

107. Vicente Ferrer, “Sermón que fizo Maestre Vicente antes que finasse desta misma materia de la fin del Mundo”, p. 660.

más aguda y más repetida de todo su argumento. Uno de los mecanismos básicos del *ars praedicandi* que utiliza el santo es retornar al objetivo inicial enunciado en el *thema* durante el final del sermón.[108] La operación, orientada a resaltar una idea en la memoria a través de la repetición, nos permite distinguir la raíz de la escatología vicentina: la inminencia del Final.[109]

De la capacidad de discernir

Ferrer afirma, siguiendo las Escrituras, que el Anticristo reinará tres años y medio, y que luego de dicho momento se iniciará la segunda fase del Apocalipsis.[110] Representado por la segunda de las tres lanzas que esgrime Cristo contra la humanidad en su encuentro con santo Domingo y san Francisco, el valenciano explica que el segundo momento será el "quemamiento del mundo", y el tercero el Juicio Final.

El momento metahistórico es el actual en tanto una variedad no desdeñable de problemas reales resultan pasibles de ser interpretados como señales del Final. Los intelectuales de los siglos XII y XIII ya habían proporcionado una excelente síntesis de los Apocalipsis; para el siglo XIV, fue mucho más importante el discernimiento, la detección efectiva de las señales que pudieran indicar la llegada del Anticristo.

La teoría del "discernimiento de espíritus", en claro ascenso a inicios del siglo XV, comprendía un juicio social realizado por ciertas autoridades eclesiásticas para establecer la entidad que se hallaba detrás de determinados eventos de carácter extraordinario. A través de este mecanismo,

108. El *Ars*, atribuida a Pedro Eiximenis, recomienda que la introducción se complete brevemente, y ésta debe constar de la enunciación de la materia desde el punto de vista general, el interés exégetico, la utilidad desde el punto de vista escríturistico, y los destinatarios. El thema determina el sermón, pues de su descomposición se derivan la dilatatio, las divisiones y subdivisiones que componen el discurso homilético (Pedro M. Cátedra, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media*, pp. 178-179).

109. De los seis sermones de la serie, el segundo termina afirmando que Dios enviará al Anticristo a causa de los pecados cometidos por los hombres: "–«E, frayre, dades a entender que el Anticristo que lo enbiará Dios?». Digo que Él lo enviará [...]. E quando el Antichristo viniere e fiziere mal, Él lo consentirá" (Vicente Ferrer, "Sermón segundo del Antichristo", en Pedro M. Cátedra, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media*, p. 559). El segundo sermón afirma la inminencia del Final con una cita evangélica: "Comían bebían, tomaban mujer o marido, hasta el día en que Noé entró en el Arca; vino el diluvio y los hizo perecer a todos" (Lucas 17, 27).

110. Vicente Ferrer, "Sermón vigésimo cuarto": "Mas el Antichristo, después que esta manera tenga, non reynará sinon tres años e medio por salvación de gentes christianas; que si mas reynasse todas se perderían" (Pedro M. Cátedra, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media*, p. 544).

revelaciones y posesiones podrían ser elucidadas, y su origen –divino o demoníaco–, identificado.[111] El "discernimiento" de los eventos históricos implica un proceso similar, durante el cual un personaje, en este caso el predicador valenciano, identifica los eventos que lo rodean y los califica como apocalípticos. Los define como divinos y sobrenaturales, y apelando a elementos culturales disponibles en su época, los traduce a partir de un protocolo escatológico.

Cierto es que la audiencia de Ferrer comparte una misma experiencia y un mismo arsenal cultural, por lo que resulta natural su acceso a la comprensión del argumento escatológico vicentino como una explicación de los eventos por ellos mismos vividos.[112] Al Gran Cisma y a los conflictos políticos generados por él, con su consecuencia de paralización y debilitamiento de la institución papal, se sumaron la Guerra de los Cien Años en Francia, la Guerra de Sucesión Trastámara (1351-1369) en Castilla, la muerte sin sucesores del monarca aragonés Martín I, y la memoria no tan lejana de las aterrorizantes oleadas de la Peste Negra.[113] Una verdadera proliferación de "dobles" que han de ser discernidos. La dualidad intrínseca en los acontecimientos que rodean la predicación vicentina puede ser conectada con la experiencia que promueve el ascenso del "discernimiento de espíritus" como práctica cultural en la que lo ritual se relaciona con la necesidad de una explicación tranquilizadora de lo que se observa.[114] De esta manera, el relato escatológico de

111. Nancy Caciola, *Discerning Spirits*, p. 85.

112. Sobre la relación entre el discurso vicentino y su audiencia, véase Tomàs Martínez Romero, *Aproximació als sermons de Sant Vicent Ferrer*, pp. 105-126.

113. Resulta interesante aunque, desde mi perspectiva, un tanto exagerada la opinión de William Christian respecto de que la recurrencia de la imagen del Fin del Mundo en las apariciones catalanas responde, antes que a una lectura de la historia específica, a una percepción de la realidad histórica como un continuo Apocalipsis. Las pestes, dice el autor, eran simplemente juicios, muy finales, desde luego, para los que eran condenados, pero no eran parte del acto final del gran plan (William A. Christian Jr., *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, trad. Eloy Fuente, Madrid, Nerea, 1990 [1981], p. 196).

114. "*The discourse of spiritual discernment provides a particular sympathetic lens for approaching a period during which the realm of the «authentic» was never more elusive. Evil doubles kept cropping up everywhere to jolt, confuse and test the piety and fidelity of Christendom. This was painfully obvious on an international level. The papal schism, which had paralyzed Europe for almost forty years, was only resolved in 1417 –although there were still two supernumerary popes some ten years later in Joan of Arc´s time. Similarly the Hundred Years' War was waged because there were two contenders for the French throne. Resurfacing with this time of ambivalence, the discourse of discernment sought a remedy for the disease of spiritual unncertainty. Yet the remedy proved worse than the illness it was intended to cure, precisely because the remedy acted as carrier for the illness. Ultimately, the discourse of discernment, with its concomitant dissemination of the*

Ferrer acarrea un profundo sentido de realización, pues quien vive en tiempos apocalípticos y es capaz de soportarlos y superarlos es, verdaderamente, un santo vivo, y tiene garantizada la salvación.[115]

En una recopilación de lo que Ferrer dijo en Salamanca por fuera de los sermones establecidos, se observa cómo el predicador se ubica a sí mismo en una larga lista de grandes profetas enviados por la divinidad para advertir a los cristianos de la inminencia del Final. Se trata del mismo linaje del que forman parte Moisés, san Juan Bautista y Jeremías:

> E agora yo soy enbiado espeçialment por este caso, para vos denunçiar e publicar la venida del Antichristo e la fin del mundo e para vos apreçibir de ello. E *non soy enbiado por rrey nin por emperador nin por papa*, salvo por el papa Ihesús. Yo assí lo digo e lo amonesto de parte de Dios.[116]

Es posible identificar en el argumento de Ferrer la percepción de hallarse en un momento histórico de ruptura, de quiebre de un orden previo. Este momento le permite proponerse a sí mismo como un legado de Cristo, y casi no reconocer autoridad terrenal sobre sí. Así, la reflexividad explícita en el proceso de "pensar la historia" responde a la angustia provocada por lo percibido como quiebre histórico. Sin ruptura previa no surge la reflexión apocalíptica, pues fue necesario el quiebre (representado por el debilitamiento de las instituciones eclesiásticas y seculares) para el surgimiento de una reflexión sobre el presente, el pasado y el futuro.[117]

Heredero cronológico de la tradición que había temido la división de la Iglesia, y esperado un *papa angelicus* y otro falso *(Antichristus misticus)* en una experiencia general de pesimismo, san Vicente encuentra confirmación a muchas de las expectativas escatológicas de Juan de Rupescissa, Pierre de Jean Olivi, Arnaldo de Vilanova y del mismo Joaquín de Fiore.[118] Comparte también con muchos de sus contemporáneos la esperanza apocalíptica seguida de la evidencia de la caída de la Iglesia en las fauces

phenomena of reversal and doubling, would insinuate itself into the very core medieval understanding of female spirituality" (Dyann Elliot, "Seeing Double: John Gerson, the Discernment of Spirits, and Joan of Arc", *The American Historical Review*, 107:1 [2002], p. 28).

115. Guillermo Fatás, *El fin del mundo*, p. 50.

116. Vicente Ferrer, "Lo que dixo en Salamanca", en Pedro M. Cátedra, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media*, p. 631. La bastardilla es mía.

117. Jarret Zigon, "Moral Breakdown and the Ethical Demand. A Theoretical Framework for an Antropology of Moralities", *Antropological Theory*, 7:131 (2007), p. 136.

118. Bernard McGinn, *El Anticristo*, p 195.

del pecado y la perdición.[119] Es necesario, sin embargo, distanciarlo de la mayoría de las teorías apocalípticas de los siglos anteriores, tanto en contenido como en estrategia. He expresado más arriba que la escatología de Ferrer respondía a su propio proyecto, a su propia exégesis de las ideas apocalípticas cristianas, siendo, al mismo tiempo, uno de los últimos predicadores del Anticristo. Antes que de la vinculación de las autoridades seculares y religiosas con el Anticristo, el Último Emperador y el Papa angélico, la división y dualidad del mundo deviene del pecado humano:

> Más ya es partido por medio, porque tenemos dos papas. ¡Dios quiera que non sean partidos por tres o por quatro lugares! Ca non tan solamente es partido una parte, más es ya todo partido. E agora van unos reys contra otros, hermanos contra hermanos, padres contra fijos e fijos contra padres, ca todo es partido el Fijo heredero del reyno de Dios.[120]

La *discessio* es signo del Final, porque está en todos lados, en todas las condiciones y los órdenes de los hombres, y atraviesa a la humanidad. Para Ferrer, la responsabilidad es de los hombres, porque pecan. El Final es voluntad divina y pertenece al orden de lo metahistórico, pero su causa no es un capricho de Dios sino la irresponsabilidad de los seres humanos. Mezclado con el ideal de propósito de la historia –impugnable sólo a Dios– se encuentra, sin dudas, una voluntad humana. La escatología apocalíptica de todos los tiempos se ha sentido tentada a exteriorizar el bien y el mal identificándolos en los conflictos históricos presentes. En el caso que aquí estudiamos, esa lectura remite más a un clima de época, a una percepción de decadencia y corrupción, que a una identificación específica de los agentes humanos como actores apocalípticos en tanto personajes históricos. La idea de Ferrer implica que *discessio* y Anticristo son contemporáneos, aun cuando la primera sea señal del segundo.[121]

119. Entre los más recientes estudios que han hecho hincapié en la cuestión de la emergencia de propuestas intelectuales o culturales específicas para lidiar con la crisis causada por el Cisma, hallamos los de Wendy Love Anderson, *Free Spirits, Presumptuos Women, and False Prophets: The Discernment of Spirits in the Late Middle Ages*, Ph.D. diss., University of Chicago, 2002; Laura Ackerman Smoller, *History, Prophecy, and the Stars; Brian Patrick McGuire, Jean Gerson and the Last Medieval Reformation*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2005; Michel D. Bailey, *Battling Demons: Witchcraft, Heresy and Reform in the Late Middle Ages*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2003.

120. Vicente Ferrer, "Sermón segundo del Antichristo", p. 557.

121. Esta idea aparece, por primera vez, en la Carta de Adso a la reina Gerberga (Pedro Lozano Escribano y Lucilio Anaya Acebes, *Literatura apocalíptica cristiana*, p. 190).

Del tiempo para el Final

Tan efectiva como efímera para los tiempos históricos, la predicción del Anticristo por parte de los intelectuales cristianos en los siglos XIV y XV tuvo un carácter político inédito que, con pocas excepciones, desaparecería dentro del ámbito católico para luego resurgir en el protestante.[122] A tal punto sería dejada de lado que Bernard McGinn afirma que, a partir de 1417, la predicción del Anticristo indefectiblemente retrocede.[123] El mundo católico prohibirá las predicciones del Anticristo poco antes de la Reforma, en el V Concilio de Letrán (1512-1517).[124] Resulta, entonces, significativo que la predicción de este tipo de Anticristo, uno que encarna un castigo espiritual para todos los hombres, sea una de las últimas del período. El límite, impuesto por una realidad sobrecogedora e inestable, genera un tipo de predicación original que moviliza repertorios culturales disponibles de un modo específico que no se volverá a dar en el seno del cristianismo. La pregunta es: ¿por qué este Final y no otro?

El presente de Ferrer, a la hora de predicar los sermones de la campaña castellana de 1411-1412, tiene un carácter crítico y presenta un escenario en el que parece imperativo comprometerse y pasar a la acción. La división de la Iglesia en sus variantes históricas del Cisma de Oriente, el Gran Cisma y la Reforma concordaba con la predicción de la Segunda Epístola a los Tesalonicenses. Podría esperarse que Ferrer, identificado como estaba con el Papado de Avignon, de cuyo titular había sido confesor y amigo personal, utilizara la idea del Anticristo para acusar al Papa romano de ser el causante de las tribulaciones del cristianismo. Este mecanismo ampliamente utilizado antes y después, y que claramente derivaba de la misma cita de la Segunda Carta de San Juan, fue desechado por el predicador.[125] Los pecados cometidos por los "malos perlados, papas, e

122. Clark asevera que, entre los intelectuales católicos, la interpretación política de la aparición del Anticristo será reprimida por la prevención agustiniana. Ubica, además, durante los siglos XIV y XV, a los personajes que efectivamente predicaron el Anticristo: "Nevertheless, Catholics of the fourteenth and fifteenth centuries, like Pierre d'Ailly, Nicolas de Clamanges, Manfred of Vercelli, Francesco de Insulis, and, above all, the Catalan preacher, Vincent Ferrer, had thought quite differently, and Catholicism therefore inherited its own lively expectations regarding the inminence of the end" (Stuart Clark, *Thinking with Demons*, p. 341).

123. Un ejemplo de los cambios en la predicación del Anticristo y del Final de los tiempos lo da el mismo Bernardino de Siena. Montada su predicación entre el final del Cisma y los años posteriores, presenta una escatología apocalíptica poco precisa; y, si bien predice el Anticristo como inminente, no se explaya en demasía sobre su figura (Franco Mormando, *The Preacher's Demons: Bernardino de Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*, Chicago, University of Chicago Press, 1999, p. 232).

124. Stuart Clark, *Thinking with Demons*, p. 341.

125. Ibídem, p. 340.

cardenales e arçobispos e obispos que non son entrados en la dignidat por la puerta de la pura elecçión, mas por ruegos e por presentes"[126] serán castigados con el infierno igual que los de cualquier otro pecador. Ferrer no otorga al Papado romano una entidad superior a la de los simples pecadores humanos; evita la idea de la existencia y la oposición de pontífices místicos en un momento histórico en el que tal asunción podría tener profundos efectos politicos.

El interés de encontrar en Ferrer al Papa y al Anticristo místicos en las referencias a los Papas de Avignon y Roma queda truncado, dada la evidencia de su propósito de resolver este problema terrenal. Si bien el valenciano reconoció inicialmente en el papa Luna al verdadero pontífice, para la campaña de predicación que estamos analizando Benedicto XIII se había retirado a Peñíscola, y dos años después san Vicente y Fernando I de Aragón se reunirían con él para intentar convencerlo (inútilmente) de la necesidad de dimitir.[127] Muy probablemente, Ferrer acordaba con sus contemporáneos Jean Gerson y Pierre d'Ailly respecto de que la cesión, el compromiso o el concilio eran las alternativas para poner fin al Cisma.[128] El Gran Cisma de Occidente actúa como señal del Final, pero queda subsumido en los acontecimientos históricos de los que depende, y Ferrer se resiste durante toda la predicación a identificar al Anticristo con un personaje de origen humano. Su incansable trabajo en pos de la unidad de 1406 en adelante, probablemente, explique sus precauciones a la hora de identificar a dicho personaje con uno y otro pontífice, estrategia que le hubiera hecho perder un lugar de negociación privilegiado.[129]

Algo similar sucede con el papel apocalíptico del Papado. Desde comienzos del siglo XIV, aparece en fuentes muy diversas la idea de un pontífice santo, que comenzó a ocupar el lugar hasta entonces atribuido al Último

126. Vicente Ferrer, "Sermón que tracta cómo serán definidos por sentencia los buenos e los malos en el día del Joyzio", en Pedro M. Cátedra, Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media, p. 627.

127. José María de Garganta y Vicente Forcada, *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*, p. 72.

128. Laura Ackerman Smoller, *History, Prophecy, and the Stars*, pp. 116-117.

129. Desde 1406, Ferrer forma parte de la avanzada para lograr la unidad de la Iglesia. De hecho, estuvo presente en Génova para la elección de Gregorio XII. También fueron importantes sus contactos con Gerson y d'Ailly. Ferrer participó de una reunión de prelados con Benedicto XIII que intentó resolver el problema; se ha dicho que "suplicó" al Papa de Avignon que trabajase activamente para resolver el Cisma. Ya harto de las resistencias y las dilaciones, llegó a predicar en 1415 un sermón en el que conminaba a la unidad de la Iglesia. Finalmente, en 1416, Fernando I de Aragón consultó a Ferrer, y ambos decidieron que era necesario quitarle la obediencia al papa Luna (José María de Garganta y Vicente Forcada, *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer,* pp. 68-80).

Emperador.[130] El creciente interés por la asignación de roles apocalípticos a los papas buenos o malos, en los contextos de conflicto político intraeclesial, fue *in crescendo* en los ámbitos franciscanos, especialmente entre fines del siglo XIII y el siglo XIV. Debemos adjudicar una intencionalidad a la ausencia de referencias a esta figura mitologizada por parte de Ferrer. En la Declaración de Salamanca, de carácter especial pues corresponde a una predicación extra en la ciudad, no planificada, sino agregada a solicitud de los oyentes, Ferrer dice:

> Parad mientes, que más vos declararé. En pos de mi verná del qual scrivió sand Juan en el sobredicho capítulo [se refiere una cita del *Apocalipsis* de Juan que utiliza para autoproclamarse como el primero de los ángeles que vendrán a predicar sobre el final],[131] onde dize: "E otro ángel seguió al pecador" –conviene a saber, a mí– "e dixo: Cayó Babilonia, aquella grand çibdat que dio a bever a todos del venino de la su maldat". Parad mientes, buena gente, que este segundo que ha de venir en pos de mi verná en la tribulaçión; que ya el Antichristo reynará e el su señorío será estendido por todo el mundo. *Yo non ssé de qual orden será*, mas ssé tanto que será tan santo como sand Johan.[132]

La no identificación de un personaje cuyo rol es el de vencer al Anticristo antes del Final debe ser interpretada como un claro corrimiento de las interpretaciones apocalípticas previas en la expectativa del papa angélico. La esperanza del *pastor angelicus* y de un *Antichristus Misticus* se encontraba entre los temas claves de la apocalíptica que precede y continua a san Vicente.[133] La causa probable de esta actitud ya se ha dicho antes y tiene que ver con la intención de Ferrer de promover la resolución pacífica e inmediata del Cisma.

De la purificación del Fuego

Toda apocalíptica es en sí misma un relato histórico teleológico. En él, el sentido está dado por el Fin, y cada acto de la vida –divino y humano– lleva indefectiblemente hacia ese instante que Dios ha descrito en el Libro de los Siete Sellos. El porqué está preestablecido en la base del cristianismo: la humanidad es culpable. No sólo eso, sino que el Final, como contraparte del Génesis creador, establece la finitud del hombre.

130. Bernard McGinn, *El Anticristo*, p. 182.

131. Apocalipsis 14, 7.

132. Vicente Ferrer, "Lo que dixo en Salamanca", p. 632. La bastardilla es mía.

133. Bernard McGinn, *El Anticristo*, p. 194.

Traspasada la instancia del Anticristo como el momento presente (el penúltimo momento), Ferrer se embarca en la transmisión de una escatología futurista en la que se probarán las almas de los verdaderos cristianos. Es decir, el argumento metahistórico que reside en la posición liminal del hoy se sustenta tanto en una interpretación del pasado como en una predicción del tiempo por venir. El "Anticristo aquí y ahora" del maese Vicente enlaza con un momento futuro de renovación y prueba en el que se verán los frutos de la reforma actual de los cristianos, pues comenzado el tiempo ya no hay nada que lo detenga.

En el futuro inmediato de la predicción de Ferrer, se encuentran dos eventos: el incendio del mundo y el Juicio Final. El momento del "quemamiento del mundo", al que el valenciano dedica dos sermones de los seis de la serie, vendrá cuando muera el Anticristo y durará cuarenta y cinco días.[134] Este período de purificación y penitencia es una etapa de renovación, pero muy alejada de las lecturas joaquinitas del Milenio y de la *renovatio mundi*. La purificación a través del fuego, en la prédica de Ferrer, implica una verdadera limpieza de la tierra antes del Final y tiene por motivo la necesidad de pureza del mundo para la segunda Parusía:

> E por esto, si en este mundo han morado bestias, es menester que venga fuego a purificar al mundo para cuando desçendiere Ihesú Christo e la Virgen María [...]. E assí como el fuego rregala e alinpia, assy como el xabón que purifica los paños, assí será aquel fuego que purificará a éste mundo.[135]

Se deduce que la *renovatio mundi* será una limpieza del mundo de todos los pecadores, todos aquellos que Ferrer califica de "inimigos de Dios".[136] ¿Quiénes son éstos, que han logrado sobrevivir al Anticristo? Los que no cumplen los mandamientos. En ese sermón, contradice Ferrer la idea de que todos los hombres se convertirán al cristianismo, pues esto sólo sucederá con la Segunda Venida. Ferrer aducía que todos los que recibieron beneficios del Anticristo serán castigados con el fuego divino. No obstante, en esta limpieza de la tierra todos los hombres serán quemados en una

134. En los sermones predicados en Castilla, el valenciano nombra los 45 días. Sin embargo, en los realizados en Friburgo ocho años antes, el tiempo que otorga entre la muerte del Anticristo y la llegada del Final es de 40 días (Francisco Gimeno Blay y María Luz Mandigora Llavata, *Sermones de Cuaresma en Suiza*, p. 158). El período de 40 días aparece también en Adso (Pedro Lozano Escribano y Lucilio Anaya Acebes, *Literatura apocalíptica cristiana*, p. 189).

135. Vicente Ferrer, "Sermón que trata del Quemamiento del mundo", en Pedro M. Cátedra, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media*, p. 585.

136. Ibídem, p. 585.

preparación total para el Juicio Final, pero sólo sentirán dolor quienes hayan pecado.[137]

La *renovatio mundi* está intrínsecamente ligada a la *consumatio mundi*. Es una época de contrición espiritual.[138] Esta época del *penitentia agite* tiene un carácter atemporal en los sermones del predicador. Él asume e insiste en que la penitencia realizada en el momento de lo que él llama el "quemamiento del mundo" va a ser completamente inútil. Es ahora –volvemos a la urgencia, a la inminencia– cuando el hombre debe reformarse:

> Assy es de nosotros, que avemos fecho muchos males e peccados contra Dios e Dios dize que fagamos penitençia vestiéndonos una camisa de estopa, ayunando e vestiendo çeliçios e fieriéndonos con disçiplinas; e si non, que nos vistamos el fuego del infierno.[139]

Ferrer no proyecta hacia el futuro, sino que está aludiendo al presente. El salto al futuro se debe sólo al hoy, en un ahora leído como un mundo agonizante, corrupto y en decadencia. La visión del futuro es siempre positiva, aun cuando implique un momento de transición que involucra, para muchos, una muerte terrible y dolorosa. De la aseveración de una "revolución", un salto cualitativo de la historia negativa (un hoy que está

137. Existen tres tipos de hombres, y para cada uno de ellos una clase de castigo específico: "Los enemigos de Dios será en ellos tan grand enduresçimiento que se non poderán convertyr; e serán en tan grand pena que ya començarán en ellos las penas infernales. E a los otros, que serán amigos de Dios, que inperfectamente sn penitentes e aún no han conplido penitençia, dize que, si avían de estar XXX años en el purgatorio, tanta pena sofrirán en una ora en aquel fuego como avrían de sofrir en XXX años de purgatorio. [...] Será en los omnes justos e santos; que si tú has fecha digna penitencia segund dixe, cuando verás el fuego fincarás las rodillas, e dirás –«¡O, Señor, toma la mi ánima e súbela a los cielos!». E el ángel bueno visiblemente a los nuestros ojos aparesçerá e la tomará. E assi dará el omne el alma sin alguna pena" (ibídem, p. 86).

138. Disiento aquí con la interpretación que realiza Marjorie Reeves sobre la apocalíptica de Ferrer. La autora afirma que en el predicador valenciano se halla una concepción de renovatio mundi inspirada en Joaquín de Fiore. La idea, si bien es común a ambos, conlleva caracteres completamente opuestos. A la utopía planteada por el abad Joaquín, del reino de los justos, Ferrer opone el reino de Cristo previo al Juicio Final (cfr. Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy*, p. 171).

139. Vicente Ferrer, "Sermón que trata del Quemamiento del mundo", p. 588. Dicho sea de paso, el estímulo al uso de la disciplina como forma de expiación provocó uno de los conflictos que Ferrer debería enfrentar en la última época de su vida, pues no estaba aceptado que los laicos se flagelaran públicamente. El movimiento de los flagelantes fue reprimido por la Iglesia desde mediados del siglo XIV, y la disputa entre Jean Gerson y Vicente Ferrer al respecto ha sido ampliamente citada. Gerson solicitó al valenciano, a través de una carta fechada en 1417, que se expidiera contra la flagelación como mecanismo de expiación pública. Esta solicitud nunca recibió una respuesta. Sobre el movimiento de los flagelantes, véase Patrick Vandermeersch, *Carne de la pasión. Flagelantes y disciplinantes. Contexto histórico psicológico*, trad. José Francisco Domínguez García, Madrid, Trotta, 2004, pp. 139-147.

terminando) a la historia positiva (mañana), emergen dos aspectos básicos de la influencia del pasado y el futuro en la definición del ahora. Experiencia y expectativa quedan inmersas en un presente percibido como atrozmente desestabilizador y temible: éste es un mundo a punto de morir.[140] Ferrer identifica y satisface la necesidad de una coherencia en un universo caótico y dual.[141]

El mito apocalíptico contiene una tensión, difícil pero dinámica, de elementos de terror y esperanza. El fin apocalíptico señala el inicio del reino de los justos, ya sea en su forma espiritual o terrenal. En este sentido, toda apocalíptica es una utopía –para muchos, la forma primaria de muchas utopías seculares surgidas en épocas más cercanas.[142] Se trata de un proceso que, al modificar una realidad atravesada por tristezas y dolores mundanos, da lugar a una vida, ya no sólo mejor, sino perfecta:[143]

140. Koselleck afirma que el tiempo histórico sólo puede ser aprehendido a partir de una lectura del pasado y del presente. Para el teórico alemán, la determinación biológica humana, que implica una infancia, una adultez y una vejez, provoca que el hombre perciba su pasado y su futuro de modo diferente a medida que pasa el tiempo. Así, en la sucesión de las generaciones, la percepción del pasado también muta, y con ella la percepción del futuro, porque lo que cambia, en realidad, es la lectura del "aquí y ahora" de cada generación y cada hombre. Utilizo aquí la lectura de Koselleck para destacar que la visión de Ferrer está supeditada a su propio relato del presente, tanto en la construcción de una "historia" como en la construcción de un "futuro" (Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Times*, trad. Keith Tribe, Nueva York, Columbia University Press, 2004 [1979], p. 3).

141. Las pestes y las miserias forman parte de todo relato apocalíptico, y evidentemente son parte de la percepción de crisis en la que se insertaba el problema del Gran Cisma. Por eso mismo, la peste en tanto memoria colectiva de un castigo divino formaba parte del argumento vicentino en aquel momento penúltimo del mundo. Habiendo perdido a su cuñada, y al menos a nueve de sus sobrinos, a causa de un rebrote de la peste en 1390, Ferrer no estaba alejado de la experiencia. Él mismo había nacido en medio de la más importante de las crisis demográficas conocidas. En el argumento histórico de Ferrer, encontrar las causas del mal es volver a crear el marco de seguridad, reconstruir una coherencia de la que ha de salir la indicación de los remedios posibles.

142. Malcolm Bull afirma que la combinación de un objetivo del mundo (un propósito, un telos) y un final del mundo (una escatología) es una contradicción en la que caen, en general, los mitos del eterno retorno estudiados por Mircea Eliade. La idea de trascendencia en el cristianismo es la coincidencia entre término y telos. Es decir, el fin se transforma en meta. Esta herencia intelectual es característica de la sociedad occidental, y es posible identificar apocalipsismos seculares como el marxismo o el anarquismo (Malcolm Bull, "Introducción", pp. 11-28).

143. Garin señala la inmensa deuda que el Renacimiento del Quattrocento (en las figuras de Petrarca y Cola di Rienzo, entre otros) tiene con la escatología cristiana y con el mito de la renovatio mundi. Para Garin, el mundo nuevo de los renacentistas es una transfiguración de la escatología, un reemplazo del Fin del Mundo. El buen cristiano es, a la luz del Quattrocento, un utopo (Eugenio Garin, "L'attesa dell'età nuova e la «Renovatio»", en *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo, Convegni del Centro di Studi Sulla Spiritualità Medievale,* Todi, Accademia Tudertina, 1962, vol. III, pp. 9-35).

> Mas las personas çelestiales, que non han cura desde mundo, nin de rriquezas, nin de señoríos, nin de plazeres terrenales, synon de de los çelestiales, quando vean el mundo que sse quema, estonçe averán gozo e alegría, e consolación, diziendo: –"¡Agora sobiremos al parayso!".[144]

Los hombres celestiales que disfrutarán del Paraíso son penitentes: "fazed penitençia, que por penitençia podedes tomar el reyno de los cielos".[145] Orar, dar limosna, disciplinarse, cumplir los preceptos de la Iglesia... El tiempo del Juicio es el último tiempo real, antes del momento eterno del infierno o de la salvación eterna.

El Apocalipsis es el triunfo de la eternidad contra la temporalidad, pues su tiempo (y, en este tipo de lecturas, también el pasado) es, en realidad, un período no-histórico, un tiempo trascendente. El sufrimiento previo a la destrucción del mundo remite al antiguo ideal del universo como espacio de la "batalla final", en tanto las épocas de crisis hacen más evidente el dominio de Dios sobre la historia. En esta lectura metahistórica, aun los eventos rutinarios se convierten en un espacio de lucha. Es posible ver en el apocalipsismo de Vicente Ferrer la combinación de dos soteriologías diferentes: la primera remite al argumento de un Dios tiránico que decide y dirige la historia del mundo en su infinito conocimiento; y la segunda se basa en la idea de un Dios salvador y de una religiosidad sostenida por la renovación continua y la absoluta misericordia divina. El propósito de la historia encuentra, en medio de una tensión, su término. El hombre puede salvarse a sí mismo, pero no escapará jamás del Juicio de las Almas. Esta dicotomía no es crítica mientras que el juicio aparezca lejano, como sucede en el argumento agustiniano. Pero, cuando el tiempo deja de ser tiempo para ser umbral del no-tiempo, la voluntad divina y la humana se traslapan, y una de las dos queda subsumida en la otra. Ferrer, al contrario de lo aparente, no contradice el argumento agustiniano, pues al estar firmemente convencido de que existen señales que advierten el Final, propone un sistema moral que propende a la conversión personal e individual. Incluso las señales que el dominico está sindicando como apocalípticas escapan al orden humano y reflejan la propia decadencia de la criatura frente a la divinidad. También heredero de los apocalipsistas que predicaban la inminencia del Fin, parece justo decir que el predicador valenciano se encuentra equidistante de ambas posturas, la inmanente agustiniana y la trascendente joaquinita.[146]

144. Vicente Ferrer, "Sermón segundo del Quemamiento del mundo", en Pedro M. Cátedra, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media*, p. 592.

145. Ibídem, p. 595.

146. Sebastián Fuster Perelló ha ahondado en esta cuestión desde la perspectiva teológica, llegando a la conclusión de que Ferrer es un leal tomista que conoció y apreció las ideas de joaquinitas y espirituales. Para Fuster Perelló, el santo se mantiene en una firme ortodoxia

En un mundo dual, confuso y terrible, encontrar las causas del mal es volver a crear el marco de seguridad, reconstruir una coherencia de la que ha de salir la indicación de los remedios posibles.[147] Por supuesto, en el borde del abismo temporal, Ferrer se arroga el derecho y el deber de presentarles a los hombres la manera de salvarse.

Conclusiones: donde el medio alcanza su fin

> *El Malvado y el Bueno estaban estrechamente vendados;*
> *el doctor había hecho coincidir cuidadosamente todas sus vísceras*
> *y las arterias de una y otra parte,*
> *y después, con un kilómetro de vendas,*
> *los había atado tan juntos que parecía,*
> *más que un herido, un antiguo muerto embalsamado.*[148]

El Apocalipsis es uno de los modos en que la tensión entre la vida y la muerte, intrínseca al ser humano, pierde su distancia evidente y se convierte en una explicación del presente. He querido en las páginas precedentes analizar la explicación del mundo, del tiempo y del Final que daba Vicente Ferrer a inicios del siglo XV. La intención de abordar la cuestión desde una perspectiva problematizadora permite observar dos puntos nodales del discurso: el sentido, en relación con sus precedentes teóricos, con su contexto de producción y con su propia construcción de predicador; y el significado, el modo en que aquello se dice, se estructura y se formula.[149]

---

gracias a sus convicciones y a su preparación teológica de predicador dominico. Si bien no disiento con el autor, me parece necesario comprender ambas estrategias discursivas –la de Joaquín y la de Vicente– en contextos diversos y desde lugares de poder político-social diferentes, así como con objetivos harto distantes. Huelga señalar que, si Ferrer conocía a Joaquín, también sabía de la condena en torno a las ideas joaquinitas y, muy posiblemente, se hubiese cuidado de reproducir su trinitarismo y otras ideas similares, lo cual garantizó que no se lo persiguiera ni condenara (Sebastián Fuster Perelló, *Timete Deum*, pp. 276-285; José Guadalajara Medina, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1996, pp. 234-235).

147. Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, p. 203.

148. Italo Calvino, *El Vizconde Demediado*, trad. Esther Benítez, Madrid, Siruela, 2006, p. 91.

149. Me he apropiado de los conceptos de sentido y significado de la lingüística, en la definición de Ducrot, extrapolándolos y adaptándolos a mis propias necesidades. Por sentido del discurso, entiende Ducrot un conjunto de indicaciones que se refieren a su enunciación, siendo ésta el nivel en el que se construyen en el discurso la imagen de aquel que habla, de aquel a quien habla, y las relaciones complejas entre esas entidades; a diferencia de la significación,

He insistido en el carácter de la apocalíptica como literatura de crisis. Es posible comprobar que, en este caso en particular, los discursos del maese Vicente contienen una fuerte lectura crítica de la realidad, el *limen* del tiempo hacia la trascendencia. Es evidente que el signo de los discursos de Ferrer era la reforma de costumbres y la reforma moral, y que toda la estructura de su escatología está orientada a ese objetivo. En ese sentido, es posible afirmar que la traducción de su tiempo en lenguaje apocalíptico resulta en un discurso de control y disciplinamiento social. Así, un género literario estudiado –maravillosamente, por cierto– como característicamente subversivo y crítico emerge en Ferrer como crítica social, como un llamado al autodisciplinamiento del hombre y de sus actos cotidianos.

El discurso atemorizante del valenciano tiene una doble intención de efecto. Por un lado, propende a eliminar los miedos y las ansiedades del tiempo presente, aseverando la prescripción del mundo en su entidad temporal. Es el fin del sufrimiento humano. Por el otro, el énfasis en la inminencia busca provocar el temor espiritual. Entonces, el apocalipsismo utópico se une con el apocalipsismo punitivo sin grandes contradicciones. De este modo, inminencia, castigo y trascendencia parecen ingresar en un juego coherente de tensiones mutuas, encarnado en el discurso del santo.

El equilibrio visible entre las elecciones teóricas del predicador y su discurso nos permite observar cómo todo lo que, en términos weberianos, es legítimo no siempre es legal.[150] Es decir, existe en la Iglesia una prohibición, explicitada por la Patrística, de predecir el Final. Estrictamente hablando, Ferrer no excede esas fronteras de la legalidad, pues su predicción depende de una experiencia personal y una exégesis propia de su tiempo y de las lecturas canónicas. Sin embargo, es innegable que la aserción de la inminencia resulta contradictoria con la prevención agustiniana. Lo cierto es que lo que Ferrer predica es legítimo en tanto existe en su tiempo como una opción real de interpretación. Ferrer encuentra, aquí también, un justo equilibrio entre lo legal y lo legítimo, tomando la urgencia de las predicciones joaquinitas y la espiritualidad de la apocalíptica agustiniana. Es indudable que, en todo el aspecto moral de la escatología vicentina, se aspira el ideal de perfección espiritual y renovación de las lecturas de san Agustín. Montado entre la Edad Media y el Renacimiento, Ferrer pareciera combinar aspectos tradicionales de la religiosidad medieval con una alta valoración del individuo y su rol en su propia salvación.

---

que está relacionada con las características semánticas del enunciado (Oswald Ducrot, *El decir y lo dicho, trad. Sara Vasallo*, Buenos Aires, Paidós, 1984 [1980], p. 184).

150. Max Weber, *Economía y sociedad*, trad. José Medina Echavarría, Juan Rura Parella, Eugenio Ymaz, Eduardo García Maynez y José Ferrater Mora, México, FCE, 2008 (1922), pp. 852-854.

El argumento vicentino deriva de la inspiración divina, pero ésa es sólo una pequeña parte de su legitimidad. Como punto de partida de un discurso complejo, la revelación iniciática es la que le permite situarse en el lugar de profeta, legado de Cristo, voz autorizada para interpretar los signos de los tiempos. El ejercicio espurio de impugnar intencionalidad o fría estrategia al discurso de Ferrer se anula a la vista de la carta a Benedicto XIII o de las anotaciones a su Biblia conservadas en la Seo de Valencia. El argumento vicentino surge de la reflexión frente a lacrisis y trasunta una verdadera arrogancia, pues la predicación del llamado "Ángel del Apocalipsis" intenta una explicación del tiempo presente, pasado y futuro, desde su propia experiencia personal. Sin embargo, ése es el sino de toda profecía escatológica apocalíptica. El aspecto más original del apocalipsismo vicentino reside en su expresa voluntad de abandonar gran parte del aparato de teorías escatológicas que lo preceden. Dos conclusiones emergen de esta decisión. La primera es el reconocimiento de estas teorías como existentes, presentes en el mundo intelectual y popular a inicios del siglo XV, y la firme intención de crear una nueva exégesis que se adapte al mundo de sus oyentes. La segunda es la primacía de la función persuasiva de su discurso, en el que se abandonan todos los aspectos no corroborables a través de la palabra del valenciano o de la realidad histórica.

Ferrer, demediado ante la realidad que lee como terrible, sacraliza su tiempo y se sacraliza a sí mismo, manifestando un mundo liminal en el que el presente tiene una deuda con el futuro, explicitando que, para lograr la inmortalidad del alma, el hombre tiene reglas que cumplir.

Judíos, conversos y “malos cristianos” en el *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina: la mirada del Cíclope ante una encrucijada decisiva (Castilla, siglo XV)*

Constanza Cavallero

Universidad de Buenos Aires
Conicet

> *Cíclope. –(a los Sátiros.) ¡Alto, apartaos! ¿Qué es esto? ¿Qué significa este jolgorio? ¿Qué quieren decir estas danzas báquicas? Dioniso no está aquí, ni los crótalos de bronce, ni los golpes de los timbales.* [...] *¿Qué decís? ¿Qué respondéis? Alguno de vosotros derramará lágrimas en seguida a golpes de este bastón.*[1]

> *Los mestizajes no son nunca una panacea* [...]. *Pero otorgan el privilegio de pertenecer a varios mundos en una sola vida.*[2]

Introducción

Fray Alonso de Espina, personaje reconocido por su labor como predicador itinerante, redacta c. 1460 el voluminoso *Fortalitium fidei,* una enérgica defensa de la fe cristiana ante los distintos adversarios de la *ecclesia*: herejes, judíos, sarracenos y demonios.[3] Esta obra se convirtió

* Una parte sustancial del presente artículo ha sido elaborada durante una estadía de investigación en la Universidad de Salamanca, posibilitada por el financiamiento de la Asociación Universitaria Iberoamericana de Postgrado (AUIP).

1. Eurípides, *El Cíclope*, en *Tragedias* I, trad. Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 1991, p. 120.

2. Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, trad. Enrique Folch González, Barcelona, Paidós, 2000 (1999), p. 334.

3. Utilizo en el presente trabajo el manuscrito latino conservado del *Fortalitium fidei*, que data de 1464, conservado en el archivo de la Catedral de Burgo de Osma (códice N° 154).

en un verdadero *best-seller* de la época temprano-moderna y constituye uno de los tratados de polémica antijudía más potentes que se ha escrito en la historia.[4] En virtud de la radicalidad y la extensión de su discurso *adversus Iudaeos*, el *Liber* III del *Fortalitium*, dedicado a los judíos, ha sido la porción más estudiada y citada de su obra, aunque ha sido también, en mi opinión, erróneamente definido como "antisemita" y considerado un simple compendio, poco innovador, de las distintas corrientes del antijudaísmo existentes hasta el momento, yuxtapuestas simplemente "a beneficio de inventario".[5]

Con todo, el presente trabajo no aspira a refutar tales proposiciones sino a analizar las circunstancias particulares, a nivel *intra* e *interdiscursivo*, que permitieron moldear la versión específica de antijudaísmo cristiano que manifestó Espina en su coordenada espacio-temporal específica (Castilla, siglo XV). En vistas de este objetivo, he de analizar, junto con el *Liber* III, el menos conocido *Liber* II del *Fortalitium*, en el cual son presentados los pormenores de la lucha de los herejes contra la *ecclesia Dei*. Este abordaje, a mi entender, iluminará las peculiaridades del antijudaísmo de Espina, revelando cómo éste resulta inseparable de la inédita "cuestión conversa" que atraviesa el siglo XV castellano y, sobre todo, de los diversos peligros heréticos que identifica el franciscano en su época, corolarios –a sus ojos– del desvanecimiento de las fronteras identitarias.[6] En este sen-

Las traducciones al castellano son mías. Respecto de Alonso de Espina y su obra, véanse Alisa Meyuhas Ginio, *La Forteresse de la Foi. La vision du monde d'Alonso de Espina, moine espagnol (?-1466),* París, Cerf, 1998, y Benzion Netanyahu, *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo* XV, trad. Ángel Alcalá Galve y Ciríaco Morón Arroyo, Barcelona, Crítica, 1999 (1995), pp. 739-774.

4. Stuart Clark, "Brujería e imaginación histórica. Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna", en *El diablo en la Edad Moderna*, eds. María Tausiet y James Amelang, Madrid, Marcial Pons, 2001, p. 43; Norman Roth, *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*, Madison, University of Wisconsin Press, 1995, p. 270.

5. José María Monsalvo Antón, "Algunas consideraciones sobre el ideario antijudío contenido en el Liber III del Fortalitium fidei de Alonso de Espina", en Aragón en la Edad Media. *Homenaje a la profesora C. Orcástegui Gros*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1999, vol. II, p. 1079.

6. Para un análisis histórico de la "cuestión conversa", véanse Eloy Benito Ruano, *Los orígenes del problema converso*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2001; Benzion Netanyahu, *Los orígenes de la Inquisición*, pp. 227-644; José María Monsalvo Antón, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 1985, p. 301 y ss.; Angus MacKay, "Popular Movements and Pogroms in Fifteenth-Century Castile", *Past and Present*, 55 (1972), pp. 33-67; Julio Valdeón Baruque, "Motivaciones socioeconómicas de las fricciones entre cristianoviejos, judíos y conversos", en *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, ed. Angel Alcalá, Valladolid, Ámbito, 1995, pp. 69-84; Rica Amran, *Judíos y conversos en el reino de Castilla: propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos* XIV-XVI*)*, Salamanca, Junta de Castilla y Leon, 2009. Respecto de la rebelión toledana de 1449, que coloca el problema con-

tido, se analizará no sólo la herejía judaizante propiamente dicha (prácticamente la única que ha sido relevada por los pocos estudiosos del *Fortalitium*) sino también el racimo de las restantes herejías a las que Espina consagra gran parte del libro segundo de su obra.[7]

En mi opinión, si existe algún rasgo verdaderamente peculiar en el discurso *adversus Iudaeos* enarbolado en el *Fortalitium fidei* (y el discurso antijudío castellano en general, en la decimoquinta centuria), éste es la estrecha relación existente entre el antijudaísmo y el extendido efecto que las conversiones, forzadas o voluntarias, tuvieron sobre el vínculo entre judíos y cristianos, siendo que aquéllas vinieron a quebrar cierto equilibrio sociocultural e identitario previo, relativamente estable. Este rasgo constituye, a mi entender, una particularidad hispana carente de parangón en el resto de Europa y representa una verdadera encrucijada en la historia castellana.

A partir de lo dicho, creo posible presentar la siguiente hipótesis y argumentar luego en torno de ella: debido a la inusual y extendida *tolerantia* hacia los judíos que reinó en territorio ibérico entre el siglo VIII y mediados del siglo XIV, y que perduró en ciertos sectores de la sociedad hispana en los siglos siguientes, y considerando, por otra parte, el temor o aprensión que manifiesta Espina ante las falsas conversiones, la cordial recepción de los neófitos por parte de algunos cristianos, las disensiones internas del judaísmo y la idea de que algunos conversos no fuesen ni judíos ni cristianos y vehiculizaran cierto "mestizaje", planteo que aquello que el franciscano verdaderamente quería combatir no era meramente el judaísmo clandestino.[8] Más bien, cierto relativismo religioso, irenismo o incluso

verso en el centro de la escena política, véanse Carlos del Valle Rodríguez, "La rebelión de Toledo de 1449", en Alonso Díaz de Montalvo, *La causa conversa*, eds. Maltide Conde Salazar *et al.*, Madrid, Aben Ezra, 2008, pp. 13-68; Victoria Howell, "La rebelión de Toledo-1449", en Juan de Torquemada, *Tratado contra los madianitas e ismaelitas*, eds. Carlos del Valle Rodríguez *et al.*, Madrid, Aben Ezra, 2002, pp. 19-28.

7. Haim Beinart, *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*, trads. José Manuel Álvarez Flórez y Ángela Pérez, Barcelona, Riopiedras, 1983 (1965), pp. 19-31; Alisa Meyuhas Ginio, *La Forteresse de la Foi*, pp. 113-132; José María Monsalvo Antón, "Algunas consideraciones", pp. 1079-1082; ídem, "Herejía conversa y contestación religiosa a fines de la Edad Media. Las denuncias a la Inquisición", *Studia Historica. Historia Medieval*, 2:2 (1984), pp. 109-139.

8. Al decir de Pérez (y muchos historiadores adherirían), "la España medieval [...] nunca practicó la tolerancia" (Joseph Pérez, *Historia de España*, Barcelona, Crítica, 1999, p. 98). Esta postura puede ser rebatida anteponiendo el sentido medieval de "tolerancia" al modo en que hoy es entendido el concepto. Véanse István Bejczy, "Tolerantia. A Medieval Concept", *Journal of the History of Ideas*, 58:3 (1997), p. 368; Francisco Tomás y Valiente, *A orillas del Estado*, Madrid, Taurus, 1996, pp. 229-250; Perez Zagorín, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton Princeton University Press, 2003, p. 6; Henry Kamen, "Estrategias de tolerancia e intolerancia en la Europa moderna", en *Intolerancia e Inquisición*, ed. José Antonio Escudero, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales,

escepticismo, ciertas descreencias, desobediencias y heterodoxias son los que parecen ser el peligro más acérrimo para un personaje como Espina, situado en el ala más fanáticamente antijudía y antiherética de la sociedad castellana.[9] Su inquietud general por el desfiguramiento de las antiguas fronteras culturales y jerarquías sociales halla expresión no sólo en el libro dedicado a los judíos sino también en el tratamiento de las distintas herejías combatidas en el *Liber* II. El análisis de estas últimas permitirá poner en perspectiva la actitud antijudía y anticonversa de Espina en el marco de un temor real ante las variadas embestidas que, a sus ojos, sufría la *ecclesia*. Desde este enfoque, propongo demostrar que, detrás del antijudaísmo radical de Espina y de su postura anticonversa, parece emerger la propuesta de un modelo de cristianismo intransigente, rígido, inclemente ante el "descarrío" (que, valga la aclaración, no se apoya en absoluto en criterios raciales). Asimismo, aspiro a demostrar que la postura de Espina representa una posición que no carecía de opositores a mediados del siglo XV. En este sentido, será necesario descubrir los "paradestinatarios" (apelando a la terminología de Eliseo Verón) del *Fortalitium fidei*, que no son sino sus propios correligionarios y, específicamente, la más alta jerarquía del reino; y, también, develar con claridad el carácter esencialmente político del discurso de Espina.[10]

El criptojudaísmo y las razones de la Inquisición: litigios historiográficos

Como bien indica Monsalvo Antón, con el correr del siglo XV el "problema converso" se convirtió en una cuestión mucho más acuciante que la presencia judía en el interior del reino; y, de hecho, en la segunda mitad de la centuria, las explosiones de violencia tuvieron como objeto, fundamentalmente, a los conversos (1449 y 1473 son momentos paradigmáticos al respecto). Asimismo, "las polémicas intelectuales del siglo en torno al judaísmo [...] tuvieron precisamente como telón de fondo la cuestión conversa".[11] Sin esta última no pueden ser comprendidas medidas tales

2005, vol. 1, pp. 21-27; Manuel González Jiménez, "El problema de la tolerancia en la España de las tres culturas", en *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo. Reflexiones para un mundo plural*, ed. Pablo Badillo O'Farrel, Madrid, Akal, 2003, pp. 125-142.

9. José María Monsalvo Antón, "Herejía conversa", pp. 111-112.

10. Eliseo Verón, "La palabra adversativa. Observaciones sobre la enunciación política", en *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*, ed. Eliseo Verón *et al.*, Buenos Aires, Hachette, 1987, pp. 16-17. En cuanto a la destinación del Fortalitium, ver infra.

11. José María Monsalvo Antón, "Los mitos cristianos sobre las «crueldades judías» y su huella en el antisemitismo medieval", en *Exclusión, racismo y xenofobia en Europa y América*,

como el establecimiento de la Inquisición o la expulsión de los judíos de la Península.

La llamada “cuestión conversa” es un fenómeno propio del siglo XV hispano y ha sido estudiado como tal por Eloy Benito Ruano y otros tantos historiadores. En el presente apartado, me interesa detenerme brevemente en los debates historiográficos que dicha cuestión ha incitado en torno del carácter o el fundamento de la persecución y la discriminación de los neófitos y, por consiguiente, respecto del motor que estimuló las acciones y los discursos de las facciones anticonversas de la sociedad castellana –y, más tarde, del aparato inquisitorial.[12] Adosado a estas discusiones, ha tenido lugar un derrotero de argumentos y réplicas destinado a resolver un interrogante clave: a saber, cuáles fueron las “verdaderas razones” del establecimiento del Santo Oficio en la Península. En gran medida, el núcleo de la polémica radicó en determinar fehacientemente si los convertidos a la fe de Cristo en los siglos XIV y XV continuaban siendo entonces judíos en su fuero íntimo, es decir, en la cotidianidad de su hogar, en los puntos ciegos que escapaban de la visión inquisitiva de los “cristianoviejos” (o incluso conversos) más fanáticos o si, por el contrario, habían suscrito sinceramente al cristianismo. “En el primer caso, los nuevos cristianos serían proclives a la integración, mientras que en el segundo constituirían de hecho una sociedad críptica que mantendría ocultamente su religión y su cultura”; a su vez, “la presunta heterodoxia de los conversos justificaría la creación de la Inquisición”, mientras que, “si el criptojudaísmo de los conversos no fue cierto, esa acusación aparecería como una invención, un pretexto útil para atacar y eliminar a un grupo”.[13]

El adalid de quienes afirman que los conversos se hallaban culturalmente asimilados cuando comenzó la persecución y la discriminación de las que fueron objeto fue, sin duda, Benzion Netanyahu.[14] Éste sostuvo que los motivos religiosos encubrían los móviles reales, de carácter esencialmente político y racial.[15] La postura de Netanyahu tuvo fuertes repercusio-

ed. Ernesto García Fernández, Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2002, p. 81.

12. Respecto del debate histórico que tuvo lugar a raíz de la emergencia de la ”cuestión conversa” tras la rebelión toledana de 1449, veáse Benzion Netanyahu, *Los orígenes de la Inquisición*, pp. 317-647. Del lado toledano, “antimarrano”, los textos fundamentales de la controversia han sido la “Sentencia-Estatuto”, de Pero Sarmiento, y el *Memorial de Agravios*, de Marcos García de Mora. Contra este discurso anticonverso se pronunciarán, entre otros, Juan de Torquemada, Alonso de Cartagena y Alonso Díaz de Montalvo.

13. Victoria González de Caldas, *¿Judíos o cristianos? El proceso de fe. Sancta Inquisitio*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2000, pp. 15, 19.

14. Véase Benzion Netanyahu, *The Marranos of Spain: From the Late XIVth. to the Early XVIth. Century, According to Contemporary Hebrew Sources*, Nueva York, American Academy for Jewish Research, 1966; ídem, *Los orígenes de la Inquisición*, *passim*.

15. Véase Benzion Netanyahu, *Los orígenes de la Inquisición*, pp. 954, 943-945.

nes porque vino a quebrantar la visión reinante hasta entonces en el seno de la historiografía judía tradicional: esta última había hecho hincapié en el criptojudaísmo de los conversos (desvirtuado, sin duda, por el vértigo de la simulación y el temor a ser descubiertos) como el motivo fundamental e ineludible de la instauración de la Inquisición en los reinos ibéricos.[16] Estudiosos como Cecil Roth, Yitzhak Baer, Haim Beinart (e Israël Révah y Joseph Yerushalmi para el caso portugués) sostuvieron, con diversos matices, esta idea fundamental.[17] Al decir de Yitzhak Baer, los conversos y los judíos eran un solo pueblo, unidos por lazos de religión, destino y esperanza mesiánica.[18] Homologando a los conversos con los judíos, creían que la Inquisición –sin dejar por eso de ser repudiable– actuaba por móviles fundamentalmente religiosos (dado que perseguía verdaderamente judíos clandestinos) y que, por lo tanto, judíos y marranos conformaban una misma entidad y seguían conformando una única "nación".[19]

La tesis de Netanyahu se opuso firmemente a estos autores judíos: quebró la equiparación entre judíos y conversos apoyándose en las fuentes hebreas de la época, cuestionó la validez de los registros inquisitoriales como cantera fiable de información y desató un caudal de críticas y apoyos (sobre todo desde 1995, año en que fue publicada su *opus magnum*). En opinión del autor, el criptojudaísmo no era un problema efectivo ni una realidad extendida y, por lo tanto, el móvil persecutor debía ser otro. El debate, como recién se ha dicho, estuvo atravesado en gran medida por una cuestión de carácter metodológico: la confianza o no en los registros inquisitoriales como fuente de información verídica.[20] Netanyahu desestima dichos registros y,

16. Sobre la "desvirtuación" del judaísmo por su clandestinidad compulsiva, véase David Gitlitz, *Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos*, trad. María Luisa Balseiro, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2003 (1996).

17. Cecil Roth, *History of the Marranos*, *Filadelfia*, *Jewish Publication Society of America*, *1932;* Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, Skokie, Varda Books, 2001 (1961); Haim Beinart, *Los conversos ante el tribunal*; Israël Révah, "Les marranes", *Revue des Études Juives, 8 (1959-60), pp. 29-77; Joseph Yerushalmi, From Spanish Court to Italian Ghetto: Isaac Cardoso, a Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics*, Nueva York, Columbia University Press, 1971.

18. Yitzhak Baer, *A History of the Jews*, pp. 424-425. Beinart cita textualmente estas palabras en Los conversos ante el tribunal de la Inquisición, p. 12.

19. Sobre los posicionamientos políticos subyacentes en esta corriente historiográfica, véase Jaime Contreras, "Historiar a los judíos de España: un asunto de pueblo, nación y etnia", en *Disidencias y exilios en la España moderna. Actas de la IV Reunión de la Asociación Española de Historia Moderna*, eds. Antonio Mestre Sanchis y Enrique Giménez López, Alicante, Universidad de Alicante, 1997, pp. 117-144.

20. Sobre esta problemática, véase Ricardo García Cárcel, "¿Son creíbles las fuentes inquisitoriales?", en *Grafía del imaginario. Representaciones culturales en España y América*, eds. Carlos González Sánchez y Enriqueta Vila Vilar, México, FCE, 2003, pp. 96-110; Norman Roth, *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews*, pp. 216-221, 334-335.

al decir de García Olmo, "para él no son más que artificial fachada pseudoreligiosa que malamente esconde lo que sólo fue una persecución racista".[21]

Más allá de esta discusión interna a la historiografía judía, un número considerable de historiadores apoyó o rebatió la tesis del historiador israelí en las últimas décadas. La abierta controversia inaugurada significó, en todo caso, una invitación al estudio y la reflexión, e incluyó, entre los adeptos a Netanyahu, a Antonio Saraiva, Ellis Rivkin, Maurice Kriegel, Ángel Alcalá, Toby Green, Martin Cohen y Norman Roth;[22] entre los detractores (algunos firmes y conscientes opositores, otros no), cabe mencionar a Julio Caro Baroja, José Antonio Escudero, David Gitlitz, Miguel Ángel García Olmo, Anna D'Abrera y el más extremo y controvertido Ariel Toaff.[23]

En opinión de Ricardo García Cárcel, el debate historiográfico mencionado se zanjó en las últimas décadas a favor de la postura de estos últimos.[24] García Olmo, por el contrario, habla del "vendaval Netanyahu" y se apena en afirmar que su "esquematismo" es hoy la postura "oficial".[25]

Hace poco más de una década, Victoria González de Caldas propuso superar el debate apelando a la sociología del conocimiento. La autora sostuvo que la falta de garantías procesales y la situación de indefensión de los reos de la Inquisición impiden afirmar con certeza, a partir de la docu-

21. Miguel Ángel García Olmo, *Las razones de la Inquisición española*, Córdoba, Almuzara, 2009, p. 20.

22. Véase Antonio Saraiva, *Inquisição e cristãos-novos*, Lisboa, Estampa, 1985; Ellis Rivkin, "How Jewish were the New Christians?", en *Hispania Judaica: Studies on the History, Language, and Literature of the Jews in the Hispanic World*, eds. Josep M. Sola-Solé, Samuel G. Armistead y Joseph H. Silverman, Barcelona, Pulvill, 1980, vol. I, pp. 105-115; ídem, "The Utilisation of Non-Jewish Sources for the Reconstruction of Jewish History", *Jewish Quarterly Review*, 48:2 (1957), pp. 183-203; Maurice Kriegel, "El edicto de expulsión: motivos, fines, contexto", en *Judíos. Sefarditas. Conversos*, pp. 134-149; Ángel Alcalá, "Principales innovaciones metodológicas y temáticas sobre «Los orígenes de la Inquisición» en la obra de Benzion Netanyahu. Algunos reparos", *Revista de la Inquisición*, 7 (1998), pp. 47-80; Toby Green, *Inquisition. The Reign of Fear*, Londres, Macmillan, 2007; Martin Cohen, "Toward a New Comprehension of the marranos", *Hispania Judaica*, vol. I, pp. 23-35; Norman Roth, *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews*, pp. xvii-xix, 314-316, 339-345.

23. Julio Caro Baroja, *Inquisición, brujería y criptojudaísmo*, Barcelona, Ariel, 1974 (1970), pp. 13-180; ídem, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid, Istmo, 2000 (1962-1963), vol. I; ídem, *Razas, pueblos y linajes, Murcia*, Universidad de Murcia, 1990 (1957); José Antonio Escudero, "Netanyahu y los orígenes de la Inquisición española", *Revista de la Inquisición*, 7 (1998), pp. 9-46; David Gitlitz, *Secreto y engaño*, pp. 32-33; Miguel Ángel García Olmo, *Las razones de la Inquisición*; Anna d'Abrera, *The Tribunal of Zaragoza and Cryptojudaism*, 1484-1515, Turnhout, Brepols, 2008; Ariel Toaff, *Pasque di sangue. Ebrei d'Europe e omicidi rituali*, Bolonia, Il Mulino, 2007.

24. Ricardo García Cárcel, "De la Inquisición y de la intolerancia", en *Intolerancia e Inquisición*, vol. 1, pp. 47-48; ídem, "Prólogo", en Doris Moreno, *La invención de la Inquisición*, Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 11-12.

25. Miguel Ángel García Olmo, *Las razones de la Inquisición*, pp. 15-18, 132.

mentación inquisitorial, que los conversos eran culpables de las herejías que se les imputaban. Empero, en su opinión, los registros de la Inquisición sí recogen "*una determinada versión* de los hechos: la obtenida por los inquisidores, que es la del propio sistema", en tanto que es la adoptada y divulgada desde los centros de poder.[26] Desde esta visión, la "mentalidad inquisitorial" configuraba la perspectiva de los inquisidores: éstos, siendo "parte integrante del dispositivo de observación y análisis de la realidad", construían una visión de los hechos ajustada a su perspectiva, dirigiendo y tamizando las versiones que proporcionaban testigos y acusados.[27] Así pues, la herejía judaizante no es vista por la autora como un pretexto para la acción inquisitorial, aunque tampoco es definida como un diagnóstico preciso de la realidad. Más bien, González de Caldas considera que dicha justificación se apoya en una percepción histórica propia de cierto marco cultural, que era en sí misma parte de la realidad de la época y que gozaba, incluso, de un extendido consenso social. En su opinión, las diferentes perspectivas con que la realidad es observada revelan diferentes facetas de ésta: "la verdad para el observador, la verdad según ese punto de vista, pero no es posible afirmar que sea la *Verdad*".[28]

El aporte de la autora resta cinismo a los inquisidores, contribución acertada a mi modo de ver, pero podría ser cuestionado por su resignación ante "la incognoscibilidad de la realidad", en términos de Ginzburg, o por recurrir a la vaga "mentalidad inquisitorial" para explicar el modo de proceder de los inquisidores.[29] Una vez instaurado el dispositivo inquisitorial de observación de la realidad, es posible que dicha "mentalidad" haya configurado la visión de los inquisidores y las facciones anticonversas, pero ¿pudo tal mentalidad haber preexistido al momento fundacional de la Inquisición?

El primer escollo podría ser sorteado recogiendo las conclusiones de diversos historiadores que, evitando posturas extremas y generalizadoras, matizaron la compleja realidad histórica de los conversos del judaísmo en el reino de Castilla. Gitlitz, por ejemplo, sostuvo que, hasta el establecimiento de la Inquisición, hubo un amplio espectro de conversos, "desde el judío observante hasta el católico observante, con innumerables gradaciones e incoherencias intermedias". También señala la existencia de conversos que vacilaban entre las dos religiones y otros que las practicaban en sucesión o intentaban compaginarlas de algún modo. En opinión del

26. Victoria González de Caldas, *¿Judíos o cristianos?*, p. 581. La bastardilla es mía.

27. Ibídem, pp. 577, 590.

28. Ibídem, p. 591.

29. Carlo Ginzburg, *El juez y el historiador. Anotaciones al margen del caso Sofri*, trad. Alberto Clavería, Madrid, *Anaya* &.*Mario* Muchnik, 1993, p. 22.

autor, “muchos conversos, quizá la mayoría, habitaban en un mundo gris en la intersección de las dos culturas religiosas”.[30] Jaime Contreras también afirmó que, incluso en los registros inquisitoriales mismos, existe una amplia gama de situaciones:

> Conversos que manifiestan pública y solemnemente pertenecer a la ley de Moisés, conversos que dicen no ser cristianos pero tampoco judíos o que tal vez pretenden ser ambas cosas, escépticos, panteístas, averroístas y también –por qué no– conversos de tibio cristianismo. Multiplicidad extrema, tendencia infinita a la fragmentación.[31]

Sin duda, las posibilidades eran amplias, y la realidad histórica de los conversos, compleja.[32]

Por otra parte, un converso portugués, en 1695, sostuvo que “mientras hubiere palomar habría palomas”.[33] La maquinaria inquisitorial, sin duda, determinaba en gran medida sus víctimas. Pero (y aquí el segundo escollo planteado) ¿qué ocurría *antes* del palomar? ¿De qué modo se tornó necesario en determinado momento de la historia? El estudio del *Fortalitium* resulta de importancia al respecto porque allí Espina sugiere la necesidad de que una *inquisitio* recayera sobre los neófitos provenientes del judaísmo dos décadas antes de que efectivamente se instaurara el Santo Oficio en suelo castellano.

Hacia la elucidación del “sueño ideológico”

Es ciertamente imposible afirmar que los neófitos judaizaban prácticamente en su totalidad, constituyendo un “peligro” para la cristiandad; tanto como lo es considerar la herejía judaizante como una mera invención infundada o, menos aun, cínica y especuladora de ciertos sectores de la sociedad hispana. No obstante, los inquisidores y, antes que ellos, personajes como Espina creían de modo fehaciente –y ésta era “su verdad”– que las herejías pululaban a su alrededor y constituían una amenaza. Y, en este sentido, no importa tanto que *sea* verdadero el peligro judaizante –o inclu-

30. David Gitlitz, *Secreto y engaño*, pp. 43. Veánse también las páginas 99-106.

31. Jaime Contreras, “Judíos, judaizantes y conversos en la Península Ibérica en los tiempos de la expulsión”, en *Judíos. Sefarditas. Conversos*, p. 465.

32. Otras clasificaciones posibles de los conversos del judaísmo pueden ser leídas en: Stephen Haliczer, *Inquisition and Society in the Kingdom of Valencia*, 1478-1834, Berkeley, University of California Press, 1990, pp. 211-212; Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna*, vol. I, p. 293.

33. Ricardo García Cárcel, “Prólogo”, p. 10.

so converso– cuanto que éste se *crea* verdadero. Slavoj Žižek, refiriéndose al antisemitismo del siglo XX, aborda la cuestión de un modo, que, a mi entender, bien podría ser utilizado para pensar los "prejuicios antijudíos" (y anticonversos) de amplios sectores de la sociedad hispana tardomedieval:

> No basta con decir que nos hemos de liberar de los llamados "prejuicios antisemitas" y aprender a ver a los judíos como en realidad son –así no cabe duda de que seguiremos siendo víctimas de estos llamados prejuicios. Hemos de confrontar cómo la figura ideológica del "judío" está investida de nuestro deseo inconsciente, cómo hemos construido esta figura para eludir un punto muerto de nuestro deseo. Supongamos, por ejemplo, que una mirada objetiva confirmara –¿por qué no?– que los judíos son los que en realidad explotan económicamente al resto de la población, que a veces seducen a nuestras hijas menores, que algunos de ellos no se lavan con regularidad. ¿No queda claro que esto no tiene nada que ver con las verdaderas raíces de nuestro antisemitismo? Aquí sólo hemos de recordar la proposición lacaniana que se refiere al marido patológicamente celoso: aun cuando todos los hechos que cuenta para defender sus celos fueran verdad, aun cuando su mujer se acostara con unos y otros, esto no cambia para nada el hecho de que sus celos sean una construcción patológica, paranoide.[34]

Žižek afirma que son vanos los esfuerzos destinados a romper el "sueño ideológico", a salir de él "deshaciéndonos de los anteojos ideológicos":

> En la Alemania de finales de los años treinta, ¿cuál sería el resultado de esa perspectiva objetiva y no ideológica? Es probable que algo así: "Los nazis condenan a los judíos con demasiada precipitación, sin un verdadero debate, o sea que vamos a ver las cosas sobria y fríamente para saber si en realidad son culpables o no; vamos a ver si hay algo de verdad en la acusación en su contra". ¿Es necesario añadir que esta manera de abordar las cosas confirmaría simplemente nuestros llamados "prejuicios inconscientes" con racionalizaciones adicionales? La respuesta adecuada al antisemitismo no es, por lo tanto, "los judíos en realidad no son así", sino "la idea antisemita del judío no tiene nada que ver con los judíos; la figura ideológica de un judío es una manera de *remendar la incongruencia de nuestro propio sistema ideológico*".[35]

Vano sería entonces, desde esta perspectiva, afirmar que los conversos eran criptojudíos –o que no lo eran, o que lo eran en parte– si se pretende

34. Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, trad. Isabel Vericat Núnez, Buenos Aires, Siglo XXI, 2001 (1989), p. 79.

35. Ibídem, pp. 79-80.

desentrañar la lógica del discurso antijudío, anticonverso y antiherético de Espina. Vano sería también conformarse con aceptar que tal discurso era “su verdad” (sin duda, lo era). Por el contrario, siguiendo al pensador esloveno, habría que excavar en el “sueño ideológico” mismo, analizar su forma y su articulación, para desentrañar luego, a partir de él, de qué modo la imagen del judío y del converso-judaizante remendaba en Castilla alguna incongruencia del sistema ideológico entonces dominante o qué punto muerto permitía eludir.[36]

Resulta útil, en mi opinión, anteponer al análisis del *Fortalitium* este aporte de Žižek porque, al definir el antijudaísmo y la oposición tajante a la “herejía conversa” como un “sueño ideológico”, nos recuerda que el siglo XV castellano no debe ser visto como una realidad ideologizada sino como una realidad que en sí misma (como cualquier otra) *es* ideología. Desde este punto de vista, la construcción ideológica, lejos de ser una suerte de “falsa conciencia”, estaría íntimamente vinculada con el orden simbólico que determina y configura la realidad social, puesto que –como afirma el esloveno– “la realidad no puede reproducirse sin esta llamada mistificación ideológica”. En todo caso, la “falsa conciencia”, en tanto falso conocimiento de la realidad social, es parte constitutiva de esta misma realidad, su dimensión básica.[37] Por otra parte, como también señala Žižek, afirmar que una realidad *es* “ideológica” conlleva suponer que quienes participan de ella no advierten su esencia, desconocen la lógica que la gobierna: la consistencia y efectividad social de un sistema ideológico determinado se apoya en cierto no-conocimiento por parte de los sujetos como condición *sine qua non* (si los sujetos llegaran a “saber demasiado” respecto del funcionamiento de la realidad social, ésta se disolvería). En este sentido, hablar de “falsa conciencia” resultaría impreciso, puesto que lo que ciertamente desconocen –o conocen parcialmente– los sujetos no es la realidad misma sino la ilusión que estructura la realidad en la que viven y la actividad social en su conjunto. En otras palabras, lo que pasan por alto no es la realidad misma sino la “fantasía ideológica” que configura la relación entre sujeto y realidad.[38]

36. Žižek recupera de Lacan la tesis que sostiene que el soporte último de lo que llamamos realidad es una “fantasía” y que sólo a partir del sueño –o el “sueño ideológico” en términos de Žižek– es posible acercarse al núcleo duro de lo Real (ibídem, p. 78).

37. Ibídem, pp. 46-47, 56. En opinión de Žižek, no es posible ver la realidad externa “como en realidad es” porque la ideología está inscrita en su esencia (p. 56).

38. Ibídem, pp. 46-47. Žižek sigue el razonamiento de Sohn-Rethel al respecto y la crítica de éste a Althusser.

Más allá del (cripto)judaísmo: la amenaza de la *incredulitas* y la burla

En el *Liber* III del *Fortalitium*, dedicado a "la guerra de los judíos" contra la fortaleza de la fe, la amenaza que el judaísmo significaba para la *ecclesia*, según Espina, se veía agravada por las conversiones insinceras, que –debido al proceder erróneo y permisivo de príncipes y prelados– en ciertos casos ni siquiera tenían como resultado el criptojudaísmo sino, directamente, la abierta apostasía.[39] En dicho libro, asimismo, Espina señala que el vínculo entre judíos y cristianos era, en su opinión, en demasía asiduo en el reino (sobre todo, entre los poderosos) y que afectaba gravemente a la *societas christiana*: incluso los cristianos –dice– se tornaban ciegos.[40] En ambos sentidos el fraile exhorta a tomar medidas: sugiere una *inquisitio* para lidiar con los falsos conversos y la efectiva aplicación de la legislación antijudía segregatoria (desatendida en Castilla) e, incluso, la expulsión de los judíos del reino.[41]

Si bien el *Liber* III ha sido ampliamente citado –no siempre con justeza– en nuestro campo disciplinar, muy pocos estudiosos han abordado el *Liber* II del *Fortalitium*, dedicado a la guerra de los herejes contra la fortaleza de la fe (y quienes lo hicieron le han dedicado tan sólo algunas páginas o alguna nota al pie). Uno de quienes emprendieron la tarea ha sido Haim Beinart, hace casi medio siglo.[42] Él resumió entonces lo que consideraba esencial de dicho libro: a saber, la descripción que hace Espina de los diversos errores cometidos por aquellos herejes que sostenían "que nadie podía salvarse sin la circuncisión carnal" y, luego, los detalles brindados respecto del procedimiento inquisitorial que debía combatir la herejía.[43]

Esta herejía de circuncisos es la primera y principal de un catálogo de catorce herejías que presenta Espina. Basándose en los registros del proceso toledano llevado a cabo contra los convertidos del judaísmo en el marco del levantamiento de 1449, el fraile despliega, al respecto, veintidós acusa-

39. Alonso de Espina, *Fortalitium fidei*, Liber III, ff. 112r y 102v.

40. Ibídem: "*Quia ex nimia conversatione eorum et frequenti munerum acceptione iam venerunt in profundum malorum, ut insenssibiles facti ad voces predicatorum et clamores gemencium, non solum pauperum sed etiam plurium aliorum. In oppositum, facti ceci, retorquentes iudicia sua favores ad libitum consecuuntur, ex quibus plurima mala oriuntur in populo, precipue in fide et moribus, cum multi christiani facti sunt iudei, vel melius dicam erant occulti iudei et facti sunt publici, alii sunt saraceni facti, alii vero utuntur circumcisione, alii cerimonias alias iudaycas observant impugne*" (f. 112r).

41. Ibídem: "*Sencio et de hoc testimonium perhibeo quod sumus pontifex et reges ceterique principes christiani deberent adhibere remedium in predictis*" (f. 102v; cf. ff. 105v y 114v).

42. Haim Beinart, *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*, pp. 19-31.

43. Alonso de Espina, *Fortalitium fidei*, Liber II, f. 41r.

ciones que, al parecer, se elevaron entonces contra los conversos de Toledo. Espina afirma que todas ellas son prueba de que, efectivamente, "algunos de ellos no son sanos en la fe".[44] Siguiendo dicha pesquisa, el fraile afirma la existencia de conversos que, entre otras cosas: circuncidaban a sus hijos, creían que el sacramento eucarístico no era más que una ceremonia destinada a atraer gente a la devoción; observaban el sabbat y trabajaban en secreto los domingos; creían que la fe católica era una superchería *(trupha)* y que no había más en esta vida sino nacer y morir, siendo todo lo demás mentira *(vanitas)*; sostenían que la Virgen María no debía ser invocada porque era una pecadora; el día de jueves santo mataban un cordero y se lo comían; cuando estaban en la iglesia, no prestaban atención cuando el cuerpo de Cristo era elevado y se persignaban con media cruz; fingían que sus niños estaban en peligro cuando nacían y que luego ellos mismos los bautizarían, a fin de que no recibieran el sacramento; llevaban a cabo las ceremonias funerarias como acostumbraban los judíos; contraían matrimonio en grado prohibido, sin dispensa de la Iglesia; llevaban a sus hijos a las sinagogas para que fueran adoctrinados; se burlaban del sacramento del bautismo y de las ceremonias que realizaba el sacerdote; carecían de temor de Dios y no se inquietaban por sus almas; por esta incredulidad *("cum hac incredulitate")*, no se preocupaban si eran excomulgados ni se esforzaban por recibir la absolución; raramente oían misa y se confesaban. Si hacían esto último, sólo era por vergüenza o para no ser expulsados de la iglesia y, siendo *"publici peccatores"*, sólo confesaban obras bondadosas y santas; creían que el sacramento de la confesión había sido establecido por doce borrachos *(ebrei)*, por cuya culpa fueron asesinadas en el mundo más de veinte mil personas; y, por sus creencias desatinadas, eran herejes aun peores que los arrianos, los maniqueos y cualquier otro heterodoxo que haya errado contra la ley de Cristo (aduce como prueba las *"habominabilia"* oídas de boca de un converso).[45]

Las diversas transgresiones señaladas por Espina, "cosas abominables", se hallan claramente –casi en su totalidad– en estrecha relación con la pervivencia subrepticia del judaísmo, bien porque refieren a la prolongación de ritos y creencias judías luego de la conversión, bien porque acarrean críticas o argumentos tradicionales de la polémica judeocristiana extensamente tratados en el *Liber* III del *Fortalitium*. Ahora bien, rebasando lo obvio de esta afirmación, resulta interesante señalar, en primer lugar, en qué medida los conversos aparecen aquí, más allá de su criptojudaísmo, como vehículos de cierto tipo de incredulidad, de críticas y prácticas anticlericales y antidoc-

44. Ibídem: "*Ego enim vidi quamdam pesquisiam que casu venit ad manus meas et que fuit facta contra hanc gentem in civitate Tolleti. Et inter multa que ibi legi, unde notatur quod aliqui eorum non sunt sani in fide, sicut ea que sequuntur*" (f. 42r).

45. Ibídem, ff. 42r y v.

trinales de corte quínico, e incluso como denunciantes de cierto cinismo –que juzgo improbable– por parte de la Iglesia.[46] También parece asomar nuevamente cierta burla hacia la doctrina cristiana en las diversas excusas que –según Espina– blanden como defensa estos herejes de la circuncisión: que sus hijos ya han nacido circuncidados o que la circuncisión ha sido una intervención quirúrgica necesaria para preservar la salud, tras algún accidente doméstico. Al referir este último pretexto, Espina aclara que la mujer de Zamora que adujo semejante excusa lo hizo con una sonrisa en la cara *("illari vultu")*.[47] Cualquier sospecha de cinismo por parte de Espina desaparece cuando éste responde con suma seriedad a este tipo de planteos: sostiene que nacer sin prepucio sería una monstruosidad *("monstrum in natura")* e inserta una disquisición de Francisco de Mayronis en la que éste se pregunta, incluso, si Jesús resucitó con prepucio y cómo resucitarían todos cuando llegue la hora de la resurrección universal.[48]

El problema de la descreencia en esta primera herejía de cristianos judaizantes aparece como tal al comienzo del apartado en cuestión, cuando –aludiendo al texto que glosa Gálatas 5, 6– Espina afirma que la circuncisión no tiene valor alguno, sino que, para el cristiano, es necesaria la regeneración por la fe. Ahora bien, la glosa distingue entre una fe ociosa, propia del demonio, y una fe que actúa por medio de la caridad, propia del cristiano. Por ésta se cree en Cristo *("in Christum")*, se espera en él; por aquélla se cree que Jesús es Cristo *("ipsum esse Christum")*, pero no se ama a Cristo ni se deposita la esperanza en Él. Esta diferenciación es interesante porque permite introducir una distinción más sugerente: a saber, entre los que creen sin amor y sin confianza (como el mismísimo demonio, que reconoció a Cristo en Jesús), y los que no creen en modo alguno y son "peores que los demonios".[49] No creer aparece aquí como posibilidad.

46. Ibídem, f. 42r. Respecto del quinismo, véase Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, trad. Miguel Vega, Madrid, Siruela, 2004 (1983). El autor presenta el quinismo como un modo posible, de raigambre filosófica muy antigua, de expresar la crítica de la ideología a través de la risa, la insolencia, la pantomima, lo grotesco, el saber satírico, etc. (ibídem, pp. 55, 175 y ss.). En cuanto al posible cinismo por parte de la jerarquía eclesiástica (entendiendo el cinismo "como insolencia que ha cambiado de bando", según Sloterdijk), no lo creo un fenómeno probable en la Castilla del siglo XV. El sujeto que actúa cínicamente conoce la falsedad y el interés particular subyacente en la ideología profesada. No creo que así sea, al menos, en el caso de Espina. Por el contrario, creo que al fraile más bien le cabe el proverbio luterano que cita Sloterdijk: "Un culo estricto rara vez deja escapar un pedo jovial" (ibídem, p. 175). Véase también Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, p. 57.

47. Alonso de Espina, *Fortalitium fidei*, Liber II, f. 41v.

48. Ibídem, f. 41v.

49. Ibídem: "*nam et demones credunt et contremiscunt; qui autem non credunt tardiores sunt et peiores quam demones*" (f. 41r). La cita es de Santiago 2, 19.

Judaización y ósmosis: las “otras herejías” del *Fortalitium*

Resulta sugerente comprobar que varios de los errores, las actitudes y los argumentos atribuidos a los conversos que “no son sanos en la fe” aparecen nuevamente referidos en el inventario de las trece herejías restantes que enumera el fraile de Espina en la *consideratio* sexta del *Liber* III, prácticamente ignoradas por la historiografía. Dicha consideración se dedica a tratar las diversas herejías que el fraile ve surgir o resurgir en sus propios tiempos de modo subterráneo, furtivo.[50] Mientras que la primera herejía enumerada, la de la circuncisión carnal, sólo tenía lugar –al decir de Espina– entre quienes se convertían del judaísmo, no aclara lo mismo respecto de las restantes.[51] Éstas, si bien son ligadas por el fraile –a mi modo de ver– con la cuestión conversa y con un vínculo judeocristiano en exceso familiar, lo preocupaban porque afectaban, también, a otros sectores de la sociedad y subvertían desde dentro la fortaleza de la fe. Desde esta perspectiva, mi intención es mostrar que el análisis de estas “otras herejías” permite aseverar que, según Espina, el efecto de los errores atribuidos más o menos explícitamente a los convertidos del judaísmo se extendía a otros sectores de la sociedad cristiana. El franciscano expresaría entonces, a través de estas herejías suplementarias a la herejía de los circuncisos, los –a sus ojos– indeseados alcances de la infiltración o permeabilidad de creencias y prácticas de origen judío en el seno del cristianismo.

Enumero las herejías en cuestión; la mayoría de ellas corroboran lo dicho, más o menos explícitamente. Luego del tratamiento de la primera herejía, Espina refiere, como *secunda heresis*, la de aquellos que decían que el evangelio era falso. A continuación, enumera diversas posturas heréticas respecto del sacramento de la confesión *(hereses tercia, quarta, quinta, sexta)*; discurre acerca de herejías ligadas al problema de la desobediencia a obispos y prelados *(hereses septima, octava)* y alude a diversos tipos de cuestionamiento de sus prerrogativas *(hereses octava, nona, decima)*. Introduce también diversas opiniones heréticas respecto de la eficacia de las oraciones y los sufragios por los muertos *(undecima heresis)* y se detiene en aquellos errores relativos a la descreencia en el purgatorio *(duodecima heresis)*. Analiza, con sumo detalle, la herejía de aquellos que niegan la inmortalidad del alma, la vida después de la muerte y la resurrección *(terciadecima heresis)* y, finalmente, discurre acerca de posturas heréticas relacionadas con creencias astrológicas que anulaban la voluntad del hombre y su responsabilidad sobre los pecados cometidos *(quartadecima*

50. Ibídem: “*hereses repululantes et quasi de novo orientes ut nostrum fidei fortalicium per vias subterraneas subvertant*”; “*hereses presertim que in nostris temporibus repullulare vel oriri senciuntur*” (ff. 41r, 39r).

51. Ibídem: “*Prima heresis in his solum oritur qui de iudaysmo venerunt*” (f. 41r).

heresis).[52] Si nos detenemos en el tratamiento de algunas de ellas, el trasfondo judeoconverso salta a la vista.

Un ejemplo claro es el la herejía decimotercera, la de "quienes niegan la otra vida, la inmortalidad del alma y la resurrección".[53] Al abordar la cuestión, Espina menciona la creencia de los antiguos filósofos epicúreos respecto de la inmortalidad del alma y afirma luego que una opinión semejante sostuvieron los saduceos, quienes –justamente por no creer en la inmortalidad del alma– negaron la resurrección de los muertos en tiempos de Pablo (Hechos 23, 8). Alega a continuación un punto que resulta central, puesto que justifica la inclusión de estas opiniones en el catálogo elaborado por Espina: esta herejía existe en sus tiempos y reina en muchos "malos cristianos".[54] Éstos son dañados y engañados por la acción perspicaz del demonio, que encuentra un modo sutilísimo, subprepticio, de dañar al hombre en su credo *(credulitas)*, de hacerlo dudar sobre la verdad de la fe *("dubitare in veritate fidei catholice")* y, especialmente, acerca de la existencia de otra vida y la resurrección de los muertos *("dubitare quod sit altera vita nisi hec et quod debeat fieri resurrectio mortuorum")*.[55] El diablo –dice Espina– instaba a los hombres a descreer de estas cosas para que, decepcionados, se dejaran caer en el pecado y se alejaran de la virtud, para que perdieran todo temor de Dios, toda fe y esperanza en Él.[56] Desesperanzados, sintiéndose miserables, estos hombres eran persuadidos por el demonio de que no existía ningún Dios *("quod non est aliquis Deus")*, de que debían entregarse a los placeres mundanos sin temor alguno, puesto que nadie los juzgaría ni los resucitaría tras la muerte.

Es en este contexto donde Espina introduce el famoso proverbio en lengua romance que, luego, aparecería reiteradamente en los registros inquisitoriales: "en este mundo non me veas mal pasar, ca en el otro non me veras penar".[57] La inserción de este proverbio resulta llamativa no sólo porque está en castellano en el manuscrito (y en los incunables) sino también porque implica la repetición de uno de los errores ya mencionados adjudicados por el fraile a los convertidos del judaísmo en la *heresis prima*: la de aquellos que creían que nada había en esta vida sino nacer y morir.

52. Ibídem, ff. 44v. a 52v.

53. Ibídem: "*qui negant aliam vitam et inmortalitatem anime et resurrectionem*" (f. 49r).

54. Ibídem: "*Hec etiam dampnata opinio istis temporibus etiam in multis malis christianis invenitur regnare, quia ad hoc vigilanter intendit dyabolus*" (f. 49r).

55. Ibídem, ff. 49r y v. Los incitaba a creer, asimismo, "*quod nostra mors et nativitas est sicut bestiarum, quia sicut bestie nascuntur et moriuntur, ita erit de nobis*".

56. Ibídem: "*quia si hoc facit ei credere vel in eo dubitare, statim homo sicut deceptus dimittit se cadere in omnem peccatum et elongatur ab omni virtute et perdit omnem timorem et amorem Dei, et vivit desperatus qui perdidit totam fidem et spem Dei*" (f. 49v).

57. Ibídem, f. 49v.

Asimismo, esta descreencia aparece ligada directamente al judaísmo en la *consideratio* III del *Liber* III del *Fortalitium*, donde Espina discurre acerca de la diversidad de creencias y disensiones en materia de fe existentes al interior del pueblo judío.[58] Allí, siguiendo *De bellis Dei* de Alfonso Converso, sostiene el fraile que algunos judíos, los saduceos, no creían en la pervivencia del alma tras la muerte *(“non credunt animas post mortem manere”)*, que otros –si bien creían en la inmortalidad del alma– negaban que hubiese premio o castigo en la otra vida, y que otros no creían en la resurrección; entre otras tantas creencias respecto del alma y el más allá, muy dísimiles y contradictorias entre sí.

Por otra parte, la inclusión del proverbio castellano resulta fundamental porque constituye indudablemente una originalidad de Espina. Para demostrar esto, hay que decir, primero, que el tratamiento de la herejía decimotercera que aquí nos ocupa, y que despliega el fraile en varios folios, se apoya *ad litteram*, en lo que refiere a los primeros párrafos del apartado (es decir, en lo que respecta a las opiniones de los filósofos gentiles respecto del alma), en la “Introducción” a la traducción castellana del *Fedón* de Platón –conocido entonces como *Fedrón*–, escrita por el doctor Pero Díaz (personaje de origen cristiano-nuevo y servidor de Iñigo López de Mendoza). Nicholas Round ha comparado ambos textos y ha señalado las similitudes y las diferencias existentes entre ellos.[59] Los añadidos de Espina, a mi entender, resultan fundamentales para demostrar que el franciscano encuentra en la herejía de estos “descreídos” una amenaza de actualidad en sus tiempos y que la vincula con la herencia o influencia judeoconversa.

En primer lugar, tras referir las opiniones de los epicúreos y saduceos respecto de la inmortalidad del alma (siguiendo a Pero Díaz), Espina introduce *motu proprio* la ya aludida referencia nodal a la presencia de herejes de este tipo *“istis temporibus”*; también añade el excurso respecto de la injerencia del diablo en la propagación de la herejía, con todos los peligros y las consecuencias que acarreaba, e incluye el citado proverbio hispano en lengua vulgar. Luego, a inmediata continuación, se dispone a refutar las opiniones erradas atribuidas a los saduceos y a los “malos cristianos”, sirviéndose de cuatro tipos de argumentos: lo aducido por los filósofos gentiles, lo alegado por los doctores cristianos, la autoridad irrefutable de la Sagrada Escritura y la evidencia provista por los milagros. Al explayarse respecto de los filósofos gentiles (a saber, los aristotélicos y los estoicos, cuyo jefe –según Díaz y Espina– fue Platón), y al citar a Macrobio y a Virgilio, Espina vuelve a retomar el texto de Pero Díaz como soporte, no sin

58. En la consideratio tercera, el fraile plantea la cuestión “*de iudeorum diversitate in sua fide et credencia*” (ibídem, *Liber III*, f. 57r).

59. Véase Platón, *Libro Llamado Fedron. Plato’s Phaedo*, trad. Pero Díaz de Toledo, ed. Nicholas Round, Londres, Tamesis, 1993, pp. 221-224.

ahondar en detalles o agregar datos donde cree necesario. Platón emerge en la argumentación como figura paradigmática del "buen pagano" que, pese a profesar diversos errores, logra probar en el *Fedón*, "sin fe, sólo por medio de la razón y la luz de la inteligencia natural", la inmortalidad del alma y la existencia de una recompensa para los virtuosos y un castigo para los injustos en el otro mundo.[60] Luego de incorporar las opiniones de Pitágoras y de Trismegisto (ausentes en el texto de Díaz), Alonso de Espina culmina esta primera parte del apartado traduciendo del romance al latín nuevamente, palabra por palabra, el texto de Pero Díaz: alega que la opinión de los estoicos confirma la sagrada fe y confunde a los no creyentes y herejes *(non credentes et heretici)*, y concluye que, si los filósofos antedichos creyeron en la otra vida sin haber recibido la luz de la revelación, mucho más deben los cristianos *"hoc credere et firmiter aserere"*, puesto que éstos conocieron la ley de Dios dada a Moisés y a los profetas, y también la *"doctrinam nove legis"* que el Salvador enseñó y mostró personalmente.[61] La hendíadis antes mencionada, *"non credentes et heretici"*, reemplaza en la versión de Espina un término único que figura en el texto castellano de Pero Díaz: "malcreyentes".[62] Asimismo, en el texto latino recién citado destacan dos aditamentos propios de la pluma de Espina: la necesidad no sólo de "creer" sino también de "aseverar firmemente" la inmortalidad del alma (es decir, "creer" se traduce como *"credere et firmiter aserere"*) y la referencia explícita a la *nova lex* (puesto que "sermones e doctrina", en el texto castellano, se transforma en *"doctrinam nove legis"* en el *Fortalitium*).[63]

En mi opinión, la atribución de opiniones heréticas idénticas o similares a judíos, conversos y, luego, a *"mali christiani"* indica que Espina consideraba que estas creencias erróneas no concernían sólo al (cripto)judaísmo, aunque se encontraban ligadas a él (es decir, en su opinión, tales herejías habían logrado un alcance mayor en la Castilla de la época). Es por este motivo por lo que aparecen referidas en la *prima heresis* del catálogo de Espina, dedicada específicamente a tratar la herejía de los que vienen del judaísmo y, más adelante, reaparecen como herejía en sí misma (herejía decimotercera). Lo añadido por Espina al texto matriz de Pero Díaz indica la preocupación del aquél por la presencia extendida de herejes que no creían, desesperanzados de Dios, que dudaban de (o negaban) la

60. Alonso de Espina, *Fortalitium fidei, Liber II: "sine fidei, solummodo per rationem et lumen naturalis intelligencie"* (f. 49v).

61. Ibídem, f. 50r.

62. Platón, *Libro Llamado Fedron*, p. 223.

63. Díaz de Toledo dice: "Mas son obligados a lo creer los que allende de la razon e lumbre natural son informados de la ley que Dios dio e publico asy por Moysén e por los otros santos prophetas como por los sermones e doctrina que nuestro salvador, Dios e hombre por sy mismo en persona predicó e demostró" (Platón, *Libro Llamado Fedron*, p. 224).

vida *post mortem*, la resurrección, el castigo de los pecadores, la existencia del infierno, y la idea misma de un Dios que juzga y salva.

Antes de proceder a mencionar otros ejemplos de herejías de “matriz conversa” que, siguiendo a Espina, parecen haber permeado la sociedad cristiana, hay una última cuestión a tener en cuenta: la ausencia de mención alguna a la figura de Pero Díaz de Toledo en el *Fortalitium fidei*. Pese a seguirlo al pie de la letra en buena parte de su argumentación, Espina evita mencionarlo y alude como fuente, en cambio, a Leonardo Bruni (o Aretino). De este último, Espina sólo toma un dato menor que añade al texto de Díaz y, además, el fraile accede al texto de Bruni de segunda mano: lee la versión castellana de su introducción al *Fedón* incluida nada menos que en la traducción de la obra platónica al castellano realizada por Díaz. Como indica Round, si Espina sorteó de tal manera la figura de este último, debe haber detrás una intención deliberada, acorde a su postura antiherética y su enérgica denuncia del criptojudaísmo.[64] Probablemente no deseaba reconocerse como deudor intelectual de un converso como Pero Díaz de Toledo, sobrino del Relator (uno de los adalides de la oposición a los intentos toledanos de 1449 de estereotipar a los conversos como herejes). El traductor del *Fedón*, de cuidada ortodoxia, no era un personaje que se ajustara a la visión que Espina tenía de los conversos.[65]

Aducir la falsedad del Evangelio es otra herejía que atraviesa el espectro del derrotero judío-converso-“mal cristiano”. En el *Liber* III, Espina presenta diversos argumentos de los judíos contra la veracidad y la procedencia divina del Evangelio.[66] En el *Liber* II, hace lo propio al tratar la herejía de los que practicaban la circuncisión carnal: sostiene que había muchos *heretici occulti* en Medina del Campo cuando él predicó allí, en 1459, “que afirmaban que el evangelio de Cristo es falso”.[67] Luego, retoma la cuestión en la *secunda heresis* del inventario de las “otras herejías”, en donde trata de modo directo la herejía de aquellos que rechazaban en su totalidad el Evangelio por encontrar en él falsedades. Espina afirma que él mismo pudo comprobar, cuando predicó en aquella villa, que muchos estaban “heridos por tal herida” herética, y liga este error con la matriz cultural judía al afirmar que fue la enseñanza de un religioso hispano de linaje judío la que convenció a tales herejes de semejante error, en un viaje a Flandes. De regreso a España, según Espina, estos herejes pervertían a

64. Nicholas Round, “The Phaedo in Eclipse”, en Platón, *Libro Llamado Fedron*, p. 182.

65. Ibídem, p. 182. Véase también Nicholas Round, “Alonso de Espina y Pero Díaz de Toledo: odium theologicum y odium academicum”, en *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (1989)*, ed. Antonio Vilanova, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1992, vol. 1, pp. 319-330.

66. Alonso de Espina, *Fortalitium fidei, Liber III*, *consideratio* V, ff. 75v-76v.

67. Ibídem, Liber II: “*qui asserebant Christi evangelium esse falsum*” (f. 41v).

otros tantos en secreto y planeaban, incluso, partir a la costa berberisca para “hacerse allí libremente judíos”.[68]

Analicemos ahora brevemente las opiniones heréticas respecto del sacramento de la confesión. La *heresis tercia* apuntada por Espina menciona la postura de aquellos que niegan la validez de la confesión para obtener el perdón de los pecados, aduciendo que la gracia y la misericordia divinas son suficientes a tal fin; la *quarta* refiere a la herejía de quienes creen que es necesario confesarse pero sólo ante Dios.[69] Espina se muestra preocupado por esta “rábida herejía” porque –dice– tenía mucho brío en sus tiempos, en herejes que confabulaban secretamente, en conventículos.[70] La referencia al judaísmo aparece en uno de los argumentos utilizados por estos herejes para negar que la confesión tuviese que hacerse ante hombres: a saber, que no era preciso hacerlo porque en la Antigua Ley el hombre sólo se confesaba ante Dios. El fraile responde a esta objeción aduciendo que, desde la Encarnación, el pecado del hombre no ofendía sólo a Dios sino también al hombre, “porque Dios se hizo hombre”; por eso la confesión de los pecados debía ser hecha ante un sacerdote.[71] Luego, la *quinta* y la *sexta hereses* referidas por Espina también refieren a la confesión: son las de quienes creían que la confesión era válida sólo si se hacía ante el propio sacerdote (el párroco) y la de aquellos que decían que era preferible confesar los pecados a un laico.[72] Como ya hemos dicho, a los herejes de la circuncisión se los acusaba también de rehuir el sacramento de la penitencia, mentir cuando se confesaban, y creerlo fruto de la imposición de doce hombres en estado de ebriedad.

Otro ejemplo digno de mención es la *quartadecima heresis*, cuando Espina discurre acerca de posturas heréticas que, basándose en postulados astrológicos, amainaban la responsabilidad del hombre sobre los pecados por él cometidos. El franciscano atribuye este error a “talmudistas”, que afirmaban, basándose en el Talmud, que la vida y la provisión de las cosas

68. Ibídem: “*Supradicti inciderunt in hanc perversam heresim edocti a quodam religioso yspano eiusdem gentis in Flandria, qui eis legit aliqua capitula biblie ut offertur in occulto dampnando legem evangelicam cum essent ibi mercatores et taliter impressit errorem predictum et alios in eis quod venientes in Yspaniam multos alios perverterunt in occultis*” (ff. 44v-45r).

69. Ibídem, ff. 45r-46r.

70. Ibídem: “*Hec rabida heresis multum viget istis temporibus in aliquibus occulte confabulantibus in conventiculis suis*” (f. 45r).

71. Ibídem: “*cum dicitur quid oportet quod fiat ista publicatio peccatorum ex quo in lege veteri non fiebat nisi Deo. Respondeo quod tunc offendebatur solum Deus, modo homo et Deus, quia Deus factus est homo*” (f. 46r).

72. Ibídem, ff. 46r y v.

no dependían de los méritos sino de las constelaciones.[73] Luego agrega que dicho libro contiene la historia de un rabino que, sintiéndose fuertemente oprimido por la pobreza que sufría, rogó a Dios en sus oraciones que lo aliviara de tal situación. Dios respondió, según el relato, que lo que le estaba pidiendo no era sino que destruyera el mundo y lo volviera a crear, de modo que él pudiera nacer bajo otro signo. Sólo así sería rico.[74] También alega que estos herejes fueron los que sostuvieron en el pasado que la estrella de Belén había sido creada para influir sobre Cristo y que marcó su destino.

Menos defendible, sin duda, es intentar rastrear una matriz judeoconversa, en el discurso de Espina, de las diversas herejías que promueven la desobediencia a obispos y prelados, y cuestionan sus prerrogativas (de la séptima a la décima herejía).[75] De hecho, Espina mismo sostiene que estas herejías son las de los seguidores de Pedro Valdo, Juan Wycliff, Juan Hus y Jerónimo de Praga. Con todo, a diferencia de las restantes herejías mencionadas, Espina no refiere en ningún caso a su incidencia en suelo hispano, donde –como vimos– quienes se burlaban de las ceremonias que realizaba el sacerdote *("derident [...] de cerimioniis que fiunt a sacerdote")* eran, según Espina, los herejes judaizantes.[76]

A partir de lo dicho, es dable concluir que Espina relaciona muchos de los errores y las herejías que –a sus ojos– brotaban en derredor con la matriz cultural judía. Tales errores aparecen estrechamente vinculados con la "cuestión conversa", con el efecto de las falsas conversiones y del contacto y la convivencia entre judíos y cristianos (y, también, entre cristianos "nuevos" y "viejos"), al mismo tiempo que dichos errores no se reducían a un mero criptojudaísmo.

Beinart, coincidiendo con Baer, sostuvo hace décadas que "Espina extrajo sus descripciones de una realidad que conocía y observaba" y que "los hechos que relata se reflejan con toda exactitud en los testimonios de los procesos inquisitoriales".[77] Posturas similares expresan también otros auto-

73. Ibídem, "*filii et vita et provisiones rerum non dependent ex meritis sed dependent ex constellacione signi*" (f. 51v).

74. Ibídem: "*Vis quod propter amorem tuum destruam mundum et iterum creem illum et forte eris in signo in quo efficieris dives? Ex quibus apparet manifeste quod isti intelligebant Deum non habere potestatem auferendi ab illo miseriam nisi mediantibus signis*" (f. 51v).

75. Ibídem, ff. 46v-48v. Son las herejías de aquellos que creían que "*non est obediendum nisi soli Deo*"; "*non esse obediendum prelatis existentibus in peccato mortali et quod tales non habent potestatem ligandi et solvendi*"; "*non officium et ordo, si meritum bone vite, habet potestatem solvendi, ligandi, consecrandi et benedicendi*" y "*non est vera indulgencia vel relaxacio episcopi in consecratione ecclesie vel alias indulgencias concedendo*".

76. Ibídem, f. 42r.

77. Haim Beinart, *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*, p. 22.

res.[78] De hecho, la coincidencia con los registros inquisitoriales es innegable; no obstante, quienes desdeñan estos últimos como fuente válida para el análisis histórico no toman en consideración la recurrencia de las acusaciones, sobre todo sabiendo que, como indica Gitlitz, los inquisidores se servían en los procesos de inventarios de costumbres judías (o supuestamente judías) y que una de las más utilizadas desde los comienzos mismos de la Inquisición fue justamente la que había compilado Alonso de Espina en el *Fortalitium*.[79]

Monsalvo Antón analiza, en un artículo de 1984, la documentación resultante de una serie de *visitas* de la Inquisición a territorios pertenecientes al obispado de Osma entre 1490 y 1502. Resulta interesante el material recogido porque no se trata de registros de procesos efectivos sino de testimonios y acusaciones de personas consideradas sospechosas.[80] Además, como indica el autor antedicho, en virtud del número de acusados y la reducida zona geográfica implicada, se puede hablar de "un verdadero «Montaillou» en tierras del Duero"; en este foco de herejía, afirma el autor, "la mayor parte de sus portadores son conversos, pero sin que se pueda reducir el problema de la herejía al de los judaizantes como tales".[81]

Me interesa aquí señalar la clasificación que confecciona Monsalvo de los diversos errores relevados en dicha documentación: 1) prácticas judaicas; 2) supersticiones y hechicerías; 3) blasfemias, obscenidades y exabruptos, ligados sobre todo a "descreer" o "renegar" de Dios, y 4) planteamientos escépticos. Dentro del tercer grupo, no sólo se incluyen blasfemias sino también comportamientos quínicos en los que Monsalvo ve las "huellas de una cultura popular –aunque interclasista– irreverente", como, por ejemplo, el de aquel joven que "alço las faldas e mostró sus verguenças e dixo: –Mocas, vedes aquí el santo". Luego, respecto del cuarto grupo, el autor resalta "la forma cristiana que pueden llegar a adoptar" tales acusaciones, en virtud de "su penetración directa en el cuerpo doctrinario del cristianismo ortodoxo, interrogando así las propias bases y fundamentos del cristianismo". Entre las frases escogidas al respecto por Monsalvo para ejemplificar este último tipo de errores se hallan las siguientes: "que no ay Dios ny Santa María ny Christo ninguno, que todo es burla"; "que no habya parayso ny infierno"; "sólo ay nascer e morir"; "que sy quisiese ser rrico que bolviese las espaldas a Dios e que luego sería rrico"; "en este mundo no me veays padecer que en el otro no me veréys arder" o, en una versión casi idéntica a la relevada por Espina, "en este mundo no me veays mal pasar, que en

78. José María Monsalvo Antón, "Herejía conversa", p. 112; Nicolás López Martínez, *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempos de Isabel la Católica*, Burgos, Seminario Metropolitano, 1954, p. 85.

79. David Gitlitz, *Secreto y engaño*, p. 40.

80. José María Monsalvo Antón, "Herejía conversa", p. 114 y ss.

81. Ibídem, p. 115.

el otro no me veréys penar". Esta última es una frase-cliché conversa, al decir de Monsalvo, que aparece recurrentemente en la documentación. No obstante, no cree el salmantino "que sea exclusiva de este grupo" y, en otro sitio, sostiene: estas ideas eran "típicamente conversas, o al menos era este grupo el que había adquirido tal fama".[82]

Este tipo de acciones y creencias quínicas o escépticas que hacia fines de siglo son atribuidas por fama a los conversos (pese a que, probablemente, no se reducían a tal grupo, como bien señala Monsalvo), a mi entender, aparecen como herejía en Castilla, de forma pionera, en el *Fortalitium fidei*. Asimismo, por vez primera se comienza a urdir allí la vinculación entre este tipo de herejías y la cultura judeoconversa, pese a que los ejemplos que recoge el historiador español "tienen más que ver con una subversión de valores que con un simple criptojudaísmo".[83]

Ahora bien, no digo esto intentando demostrar la veracidad del *Fortalitium*. Ya he señalado que me interesa la "herejía conversa" en tanto "sueño ideológico". El estudio de Monsalvo permite, más bien, deducir cierto éxito –perdurable en el tiempo– en la ilación crucial que construye el franciscano en su discurso: la establecida, como un paso casi automático y sucesivo, entre judío, judeoconverso y "mal cristiano".[84] Edwards ha criticado del trabajo de Monsalvo el error de caer en una mala costumbre que considera propia del campo de los estudios hispánicos en general:

> Ver toda evidencia concerniente a la vida religiosa de los hispanos en términos de lo que es normalmente considerado el problema social más prominente del siglo XV y comienzos del siglo XVI: la recepción dentro de la sociedad cristiana de un gran número de convertidos del judaísmo y sus descendientes.[85]

Eludiendo esta perspectiva neocastrista que considera errónea, Edwards analiza la documentación soriana desde el ángulo de la historia eu-

82. Ibídem, pp. 118-123.

83. Monsalvo liga uno de los errores que aparecen en la documentación con el *Fortalitium fidei*, pero sólo en lo que respecta a un argumento particular que forma parte de la polémica judeocristiana tratada en el *Liber* III, sobre ciertas supuestas "falsificaciones" incluidas en el Evangelio (ibídem, p. 132).

84. Netanyahu alude a la creciente sinonimia entre judío, marrano y hereje tras referir, justamente, a Alonso de Espina (Benzion Netanyahu, *Los orígenes de la Inquisición*, p. 915).

85. "*To view all evidence concerning the religious lives of Spaniards in terms of what is normally regarded as the overriding social problem of the fifteenth an early sixteenth centuries: the reception into Christian society of large numbers of converts from Judaism and their descendants" (John Edwards, "Religious Faith and Doubt in Late Medieval Spain: Soria, circa 1450-1500"*, *Past and Present*, 120 [1988], p. 6). Todas las traducciones del inglés contenidas en el cuerpo del artículo son mías.

ropea de la religión y sostiene que muchas de las acusaciones recogidas en los registros de Soria y Osma, ligadas a cierta actitud escéptica, anticlerical o irreverente, podrían haber surgido también en otra región de la Europa tardomedieval, en contextos sociales y religiosos completamente diferentes.[86] Quienes han sostenido una postura opuesta afirman que las ideas escépticas extendidas en territorio hispano y atribuidas generalmente a los conversos se vinculaban con el marranismo, "la pervivencia atávica de la actitud saducea", el sincretismo ecléctico, el averroísmo que había crecido en el seno del judaísmo desde el siglo XIII (habiendo sido los judíos escépticos los más proclives a la conversión).[87]

Mi respuesta a esto es, en consonancia con lo ya dicho, que no importa tanto si estas creencias tenían (o no) origen judeoconverso (en cualquier caso, como ha mostrado Stuart Schwartz, los enunciados escépticos antedichos se integraron, en territorio hispano, en corrientes culturales más amplias y no se redujeron al averroísmo de la alta cultura sino que tuvieron no pocas manifestaciones en la "gente común").[88] Lo importante, en pos de dilucidar el "sueño ideológico", es saber que así lo vería entonces gran parte de la sociedad cristiana. Espina, en particular, sostuvo este tipo de aproximación al problema de modo temprano y no se muestra preocupado sólo por el mero criptojudaísmo sino también por el escepticismo y el descreimiento que hallaba en la sociedad: según Márquez, no sin razón, dado que, "por contraste con el caso de los verdaderos judaizantes, latía en el legado averroísta una clara simiente de modernidad".[89]

El temor al mestizaje

La permeabilidad y la circulación de las creencias que Espina considera heterodoxas y heréticas, el enflaquecimiento de los límites entre judaísmo y herejía cristiana, la cercanía entre neófitos y cristianoviejos (denunciadas en los *Libri* II y III) generaron sin duda situaciones de hibridez que

86. Ibídem, pp. 19-20.

87. Véanse Stefania Pastore, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, trad. Clara Álvarez Alonso, Madrid, Marcial Pons, 2010 (2004), pp. 14-16, 35; José María Monsalvo Antón, "Herejía conversa", p. 132; Francisco Márquez Villanueva, *De la España judeoconversa. Doce estudios*, Barcelona, Bellaterra, 2006, pp. 61-62, 203-227.

88. Stuart Schwartz, *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico*, trad. Federico Palomo, Madrid, Akal, 2010 (2008), pp. 11, 22, 24-26, 73 y ss.

89. Ibídem, pp. 62, 206-208. Varios autores han señalado que el pensamiento de Spinoza hunde sus raíces en esta tradición cultural hispánica. Véase como ejemplo Yirmiyahu Yovel, *Espinoza, El marrano de la razón*, trad. Marcelo Cohen, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1995 (1989), pp. 15, 34, 43-55.

no escaparon de la mirada de ojos inquisidores como los del fraile. Incluso años después –y desde posturas opuestas–, otras voces interpretarían también la “cuestión conversa” en estos términos. Las palabras del moderado Hernando del Pulgar, por caso, darían cuenta de la conciencia de dicho mestizaje. En su opinión, los conversos “ayunauan algunos ayunos de los judíos, pero no guardauan todos los sábados ni ayunauan todos los ayunos, e si façían un rito no façían otro, de manera que en la una o en la otra ley prevaricavan”; y se encontraba “dentro de una casa aver diversidad de creençias y encubrirse unos de otros”.[90] En la vereda opuesta, el vehemente libelo anticonverso titulado *El Alboraique*, anónimo, describe a los conversos “judayzantes” sobre la base de la hibridez: “ellos ni son judíos, christianos, ni menos moros”; “dañan ambas leyes, la vieja y la nueva”.[91] Comparándolos con el Alboraique, nombre legendario del caballo de Mahoma, decían que aquéllos, como dicho equino, también reunían en su ser atributos de diversa naturaleza (desde ya, todos negativos), conformando una suerte de *quasi*-engendros: tenían, por ejemplo, boca de lobo porque eran “ypóchritas y falsos profetas”, cola de serpiente “derramando muchas eregías”, etcétera.[92]

En cualquier caso, la vinculación de los conversos con la volatilidad de creencias y la amalgama estrambótica de lealtades opuestas no era una asociación directa ni extendida en la época de Espina (recordemos, en este sentido, que el bando toledano de 1449 fue vencido, y sus proclamas discriminadoras, consideradas heréticas). En el *Fortalitium*, en mi opinión, el temor por la mezcla y la confusión en el credo, así como la seria preocupación por aquellos *“qui non credunt”*, emerge de forma pionera –al menos por escrito– en el reino castellano.

De acuerdo con el *Fortalitium*, la mezcla de creencias alcanzaba, en ocasiones, niveles insospechados. El ejemplo tal vez paradigmático de hibridación y confusión que presenta Alonso de Espina en su catálogo de herejías es la opinión del bachiller Diego Gómez, de familia judeoconversa, quien decía haber leído en ciertas escrituras hebreas, reservadas a los sabios del judaísmo, “secretos” sobre Abraham, Cristo y Mahoma. Respecto del primero, sostenía que aquél se había circuncidado intentando invocar un espíritu que satisficiera sus pedidos: según el relato, un día, mientras Abraham invocaba, desnudo, al espíritu de Saturno, no vio otro sitio de donde extraer sangre que no sea su miembro viril y por este motivo se circuncidó; todo lo demás respecto de este tema –decía– era una ridiculez

90. Fernando del Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1943, p. 210.

91. “Libro llamado el Alboraique”, en Nicolás López Martínez, *Los judaizantes castellanos, Apéndice* IV, pp. 392, 400.

92. Ibídem, pp. 392 y ss. Véase David Gitlitz, “Hybrid Conversos in the «Libro llamado el Alboraique»”, *Hispanic Review*, 60:1 (1992), pp. 1-17.

("totum aliud erat derisio quedam").[93] También alegaba el bachiller cosas falsas sobre Mahoma y Jesucristo (como por ejemplo que este último, al igual que los profetas, se había servido de las artes malignas y que fue por eso justamente asesinado). Creía asimismo que la hostia era de forma redonda como el sol "porque era un sacrificio al sol". Tras aducir varias más de estas "cosas abominables" *(habominabilia)*, el fraile reproduce una duda expresada, según el texto, por el testigo mismo que oyó estas y otras opiniones erradas de la boca del mencionado bachiller, opiniones heréticas que se oponían tanto al judaísmo como al cristianismo *("non solum contra legem iudeorum sed etiam christianorum")*: si esta persona, que se ha graduado en ciencia y es hijo de un doctor, afirma cosas semejantes, ¿qué será del resto?[94]

Más adelante, en la *consideratio* IX, Espina se mostrará preocupado explícitamente por aquellos temblorosos en la fe *("in fide titilantes")* y por la capacidad de engañarlos *("decipiendi facultas")* de la que gozaban herejes e infieles.[95] Por ese motivo, sostiene que era necesario que los hombres *simplices* sólo escucharan la opinión de aquéllos si intervenía en la disputa un cristiano idóneo que rebatiera todo error y que, en cualquier caso, lo mejor sería que no se debatieran en absoluto asuntos de fe en presencia de los simples, salvo en los casos estrictamente necesarios (es decir, cuando se requiriese para saldar debates que ya hubiesen llegado a sus oídos).

Por otra parte, refiriéndose a los cristianos que practicaban la circuncisión en sus propios días, afirma que se trataba de los mismos herejes que amonestó san Pablo en la Epístola a Tito (1, 10-16). Los variados vicios enumerados por el Apóstol en dicha carta son adjudicados por Espina a los herejes del siglo XV.[96] En opinión de éste, había en su tiempo muchos desobedientes alejados de la fe que enseñaban cosas incorrectas a fin de obtener un beneficio temporal y subvertían "todas las casas", sobre todo entre quienes eran herejes de la circuncisión *("maxime autem qui de circumcisione sunt")*; es necesario –dice– refutar a todos ellos *("quos oportet redargui")*. Según la glosa, tales herejes enseñaban a judaizar simulando ser cristianos *("sub nomine Christi iudayzare* docebant") y, no siendo cristianos puros, pretendían venerar en parte la Ley y en parte a Cristo *("par-*

93. Alonso de Espina, *Fortalitium fidei*, Liber II, f. 42v.

94. Ibídem: *"Si in isto qui est graduatus in scientia et filius doctoris talia inveniuntur, quid erit in aliis?"* (f. 42v).

95. Ibídem, f. 53v.

96. Ibídem: "*inobedientes, vaniloqui, seductores, universas domos subvertentes, docentes que non oportet, mendaces, crudeles, gulosi, non sani in fide, intendentes iudaycis fabulis, avertentes se a veritate, confitentes se nosse Deum factis negantes, habominabiles, incredibiles, ad omne opus bonum reprobi*" (ff. 41v-42r).

tim legem partim Christum").[97] Así pues, Espina afirma que las prácticas y las creencias erradas de semejantes herejes no sólo las practicaban ellos clandestinamente, sino que, además, extendían el error por medio de la enseñanza. También alega, con gran dolor, que los casos de criptojudaísmo generaban alegría en muchos hombres que ya hace tiempo vivían como cristianos y que muchos, influidos por el diablo, se preparaban en secreto para hacer lo propio.[98]

El temor de Espina a la dilatación del error herético al interior de la sociedad cristiana resulta patente cuando afirma la necesidad de extirpar del rebaño a la oveja infectada o la porción de carne que se haya podrido, "para que toda la casa entera, la masa, el cuerpo y el rebaño no arda, no se corrompa, no se pudra, no perezca". Y dicha extirpación –agrega– debía ser pronta, para que no pase aquello que sucedió con la herejía arriana, cuando, a partir de una simple chispa no extinguida a tiempo, todo el orbe se vio sumido en llamas.[99]

Ante este miedo evidente, Espina recordará que no está permitido a los cristianos vincularse o formar comunidad con los herejes, ni siquiera tratándose de un padre o hijo, marido o mujer, hermano o hermana.[100] También sostendrá explícitamente, en el *Liber* III, que la raíz del extendido error de la judaización radicaba en el trato excesivo entre cristianos e infieles, e intentará con fervor demostrar la necesidad de corregir el rumbo al respecto.[101]

Los "silenos" del siglo XV en el ámbito cultural hispánico

En *Corderos y elefantes*, José Emilio Burucúa se presenta como un coleccionista de convergencias en la cultura: reúne historias de diversos sujetos "portadores de ideas, creaciones y prácticas culturales entre horizontes sociales distintos", es decir, personajes que pueden ser considerados, de

97. Ibídem: "*ipsi sunt qui subvertunt universas domos, id est, totam familiam docentes que non oportet et hoc faciunt gratia turpis lucri*" (f. 42r).

98. Ibídem: "*quid amplius dolendum est, nec sine amaritudine cordis exprimere queo, quod adulti eorum qui iam longo tempore citra nomine christiano gaudebant alii circumcisi sunt*" (f. 41v).

99. Ibídem: "*Arrius enim in Alexandria una scintilla fuit, sed quoniam non statim oppressa est, totum orbem eius flama depopulata est*" (f. 55r).

100. Ibídem: "*In aliis vero non licet eis communicare etiam si sit pater, filius, maritus vel uxor, aut soror quia in hoc casu non est frater aut soror*" (f. 53v).

101. Ibídem, *Liber* III: "*predicta mala et plurima alia cogito oriri ex nimia conversatione et favore infidelium in malis contra sacrorum canonum sanctiones, non attendentes pericula que ex predictis oriuntur*" (f. 112r). El temor a la corrupción también lo manifiesta Espina, en relación con el vínculo entre judíos y conversos, en los folios 109r y v.

un modo u otro, fascinantes vehículos de circulación cultural. Sirviéndose del acervo de la mitología clásica, identifica genéricamente a estos intermediarios culturales con los silenos. Éstos, si bien eran seres de aspecto exterior grotesco y desagradable, funcionaban, desde la visión platónica-erasmiana, "a manera de caprichosos relicarios porque encerraban dentro suyo alguna materia preciosa, una piedra, un perfume, una joya".[102] Los conversos, proconversos, judaizantes y heterodoxos que han preocupado a Espina podrían ser interpretados, desde esta óptica, como intermediarios culturales, es decir, en términos de Burucúa, como "silenos", tal vez porque, al decir de Schwartz, "fueron padrinos inconscientes de un futuro secularizado".[103] No extraña que aquéllos, actuando como agentes de intermediación cultural, sean vistos como "repulsivos en los medios sociales de donde proceden o donde actúan" y que sean, al mismo tiempo, portadores de algún tesoro que, como indica Burucúa, es siempre "alguna creación impregnada de la experiencia de la alteridad cultural".[104]

Ahora bien, en el caso de los conversos, la circulación cultural que ellos, sus simpatizantes y sus defensores (sobre los que aún no me he explayado) irradiaban y promovían resulta, a mis ojos, interesante porque no radicaba tanto –como sucede en el caso de los "silenos" de Burucúa– en la intersección del "mundo del pueblo" y el "mundo de las élites", en el pasaje temporario o permanente de uno a otro, ni en la convergencia creativa de "corderos y elefantes", simples y letrados. Más bien, los personajes que Espina combatía tendían puentes sobre el abismo que dividía *en sentido transversal* universos aparentemente incompatibles dentro de la sociedad peninsular de la época. Más que reunir efímeramente a eruditos e "idiotas", estos agentes sociales tornaban miscibles y dúctiles los mundos cristiano y judío: al parecer, las conversiones masivas de judíos al cristianismo a fines del siglo XIV y principios del XV acarrearon consigo la aparición de personajes liminales o "silenos" (no reductibles en absoluto a los conversos) que, a caballo entre ambas culturas, impulsaron contactos y transferencias, concibieron mediaciones muchas veces insólitas y contribuyeron, sobre todo, a la permeabilización de fronteras hasta entonces (o hasta 1449) en apariencia bien delineadas.

Esta suerte de "mezcla de culturas", resultado de un proselitismo avasallador e inesperado en tiempos de Vicente Ferrer (es decir, cuando la conversión de judío a cristiano todavía era pensada casi como una alquimia inmediata y regeneradora), generó fenómenos muy diversos –no siempre

102. José Emilio Burucúa, *Corderos y elefantes. La sacralidad y la risa en la Modernidad Clásica, siglos XV a XVII*, Madrid, Miño y Dávila, 2001, p. 37.

103. Stuart Schwartz, *Cada uno en su ley*, p. 33. El autor agrega: "en este sentido, la Inquisición [o Espina, podríamos aquí decir] tuvo razón en temerlos".

104. José Emilio Burucúa, *Corderos y elefantes*, p. 37.

gratos para predicadores y guardianes de la ortodoxia como Espina– que emergieron con fuerza inusitada en la arena social desde 1449 en adelante. No me refiero simplemente a la grieta difícil de saldar entre neófitos "judaizantes" y veterocristianos, sino a la gama de situaciones, identidades y actitudes más complejas, de las que da cuenta Espina, que emergieron en y entre ambos grupos, puesto que ni siquiera el segundo conjunto –*i.e.*, la sociedad "cristianovieja"– era un sistema monolíticamente definido que se condujo de modo uniforme ante la nueva coyuntura abierta a mediados del siglo XV.

Como indica Gruzinski, "las aproximaciones dualistas y maniqueas seducen por su simplicidad" (aproximaciones muchas veces aplicadas al discurso de Espina, reducido a un tajante "antisemitismo"). Sin embargo, lo cierto es que el discurso del fraile deja entrever matices que permeaban las identidades en apariencia estables de judíos y cristianos; eran justamente esos matices, en mi opinión, lo que resultaba preocupante para el franciscano.[105] Si bien se suele afirmar que Espina concibe como un bloque unido a los conversos y a los judíos (*"iudei occulti"* y *"iudei publici"*) frente a una inquebrantable Iglesia de fieles, y que en ese combate radica su mayor preocupación, lo cierto es que su discurso permite afirmar que percibía la existencia de contactos, mestizajes, manifestaciones híbridas o directamente disruptivas en la sociedad hispana, y que esa misma situación caótica, que a sus ojos socavaba la verdadera fe, era lo que le resultaba ciertamente alarmante (las exhortaciones a modificar esta situación son claras, como ya he dicho, sobre todo en el libro tercero). La clara división entre la fortaleza de la fe y los *"christiane fidei inimici"* (o entre la ciudad de la justificación y la ciudad diabólica, como expresará el franciscano en el *Liber* V de su obra), la noción de un combate inmarcesible entre dos contrincantes íntegros y bien diferenciados cuya suerte está echada de antemano, es más bien el resultado al que apunta el *Fortalitium*, la idea que pretende dejar sentada en la sociedad castellana de la época, que el diagnóstico del que parte Espina al escribir el tratado.

Como sostiene Mignolo, las situaciones de dominación generan intersticios, espacios *in-between*, donde emergen nuevos modos de pensamiento cuya vitalidad reside en su capacidad de transformar y criticar lo heredado.[106] La mezcla cultural (sobre todo, cuando resulta de una presión o imposición) resulta así, en general, tan difícil de aniquilar como preocupante, en virtud de su carácter "móvil inestable, rápidamente incontrolable", por la desconfianza que suscita su caprichoso devenir y por su capacidad de

105. Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, p. 48.

106. Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995, p. xv.

adquirir, en ocasiones, una autonomía imprevista.[107] Así pues, la bulimia de ideas, críticas y prácticas novedosas que prosiguieron a las conversiones masivas de judíos en la España tardomedieval (y también, a siglos de *cohabitatio* judeocristiana –a lo que cabría sumar, también, la presencia mudéjar) sobrepasaba el mero criptojudaísmo y se manifestaba bajo la forma de descreencias, desobediencias y heterodoxias de variado cuño.[108] Esta situación denuncia Espina en el *Fortalitium* y a ella se adecuan sus propuestas de separación (vía inquisición) entre lo ortodoxo y lo herético, sus intentos de restablecer los contrastes y los claroscuros que, a sus ojos, se habían difuminado.

Mirada de Cíclope

Espina mismo puede ser considerado un mediador sociocultural, según la clasificación propuesta por Burucúa, puesto que, sin duda, su discurso vadea por momentos el río de textos y representaciones de modo confiado, como los corderos, y otras tantas, flotando entre sutilezas como los elefantes, no alcanza siquiera a ver el fondo. En este sentido, en tanto predicador y vector de ideas originales, se acercaría más a los "silenos" de *Corderos y elefantes* que los judeoconversos y los proconversos, puesto que el fraile operaba indudablemente como vehículo de circulación cultural entre pueblo y elites, entre sabios e ignorantes. En concreto, Alonso de Espina consumaría el modo de circulación cultural que Burucúa denomina "aproximación sincrónica", puesto que su *Fortalitium fidei* transita, en una única obra, por diversos sistemas culturales (itinerario cultural esperable en el tratado de un letrado que dedicó su vida a predicar de modo itinerante a diversos públicos).

Con todo, si bien en cierto modo Espina mismo es un "sileno" que actúa de gozne entre letrados y analfabetos, el mensaje que recoge, construye y hace circular por diversos horizontes socioculturales de la Castilla del Cuatrocientos difícilmente pueda ser concebido como "una joya" en el sentido platónico-erasmiano mencionado. Más bien, el discurso de Espina se sirvió de convergencias culturales existentes entre diversos estratos de la sociedad (entre corderos y elefantes, entre simples y doctos) para oponerse a otro grupo de sujetos que también portaba ideas, creaciones y prácticas liminales pero, podríamos decir, de signo contrario. Esta oposición, en términos de Espina, es la que existe entre los "héroes de la ortodoxia", asimi-

107. Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, p. 320.

108. Kamen, respecto de la presencia de las tres culturas en la Hispania medieval, afirma: "*this complex religious picture* [...] *fostered the cultural syncretism which was so obvious a part of Spanish life in the Later Middle Ages*" (Henry Kamen, "Toleration and Dissent", p. 6).

lables a semidioses y héroes mitológicos, y los "monstruos de la herejía", según la metáfora que él mismo propone.[109] Ahora bien, más que pensar a Espina como un soldado de la Iglesia que lucha contra las "monstruosas herejías", prefiero asemejarlo a la imagen del cíclope, en cualquiera de las tres especies de estos seres monóculos que distinguían los antiguos mitógrafos: ya como el cíclope Polifemo que esclavizó a Sileno y a los sátiros en Sicilia;[110] ya como uno de los cíclopes que forjaban armas para el castigo de los enemigos;[111] ya como uno de los cíclopes constructores de colosales murallas.[112]

En la primera de las versiones de la imagen del Cíclope, éste aparece como el opresor de Sileno y los sátiros, es quien los esclaviza. Esta imagen permite pensar a Espina como una suerte de Cíclope que combate a los silenos de su época, es decir, aquellos "relicarios" que habitaban a caballo entre dos mundos, el cristiano y el judío, o renegaban de ambos. El tópico de la esclavitud del pueblo judío y las múltiples referencias a la (re)esclavización del judaizante aparecen con fuerza en el *Fortalitium*.[113] Tampoco se hallan ausentes llamamientos a la corrección de los desviados, como cuando, siguiendo la primera glosa a la epístola paulina a Tito, Espina sostiene que es necesario increparlos duramente y no en modo suave *(moliter)*, como solía ocurrir.[114] No casualmente el pasaje de Tito 1, 13-14,

109. Al comienzo del *Liber* II, escribe Espina: "*Antiquorum in libris legimus gentilium milites, humanam venerantes gloriam, generose diversa monstrorum genera destruxisse, sicut Hercules Antheum, Theseus Mirothaurum* [...]. *Sic etiam generosi ecclesie milites ut Augustinus, Ylarius, Ieronimus et ceteri patres orthodoxi diversorum hereticorum et heresus monstra spiritualibus armis expugnasse leguntur*" (f. 38v).

110. Los cíclopes sicilianos aparecen en la *Odisea* y en la sátira de Eurípides *El Cíclope*. Estos compañeros de Polifemo, el más salvaje de todos los cíclopes, son seres fortísimos que pastorean sus rebaños en la costa italiana y, como sostiene Grimal, comparten varios rasgos con los sátiros y a veces son asimilados a ellos (Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, trad. Francisco Payarols, Buenos Aires, Paidós, 1997 [1951], pp. 101, 440).

111. Los cíclopes uranios (hijos de Urano y Gea) son los forjadores de las armas divinas: son quienes dieron a Zeus el trueno y el rayo, y a Poseidón el tridente. Sólo con estas armas los olímpicos pudieron vencer a los Titanes y arrojarlos al Tártaro. Según la poesía alejandrina, también son los artífices –bajo la dirección de Hefesto– del arco y las flechas de Apolo y Artemisa (ibídem, p. 101).

112. Los cíclopes constructores edificaron los monumentos de Grecia, Sicilia y otros sitios en la Antigüedad. Eran capaces de construir murallas verdaderamente infranqueables. Fueron quienes fortificaron Tirinto para Preto y Argos para Perseo.

113. Alonso de Espina, *Fortalitium fidei*, *Liber* II: "*quicumque de libero se facit servum multum errat, sed christianus qui utitur circumcisione carnali de libero se facit servum; ergo multum errat*" (f. 41r).

114. Ibídem: "*Quam ob causam quasi docent quod non oportet, quam ob causam increpa illos non ut soles, moliter, sed dure ut sani sint in fide, id est, ut recte credant, quasi dicat non recte credunt*" (f. 42r).

aparece en tres ocasiones citado en el libro segundo del *Fortalitium*, dedicado a los herejes.

Respecto de la herejía de los circuncisos, dice explícitamente que, por ser tan peligrosa en sus tiempos, tanto que muchos huían del reino para hacerse judíos, debía ser virilmente resistida, sobre todo por obispos, inquisidores y predicadores del Evangelio, pero también por los príncipes y por todos los verdaderos cristianos.[115] Ajustándose a las normas del derecho, recuerda que todo obispo o inquisidor que omitiera actuar *("obmisserint procedere")* contra la herejía en caso necesario, cualquiera fuera la causa, debía ser penado con la excomunión, tanto como aquel que imputara injusta y malintencionadamente a alguno un delito de herejía.[116]

En segundo término, la imagen del Cíclope forjador de armas también es aplicable a la figura de Espina, quien pone a disposición del lector, en la consideración primera del *Liber* I del *Fortalitium*, la enumeración de las diversas armas que los fieles debían utilizar en el combate con los enemigos de la fe: "el esfuerzo de la continencia", "la virtud de la justicia", "los ejemplos de los santos", "el escudo de la fe", "el casco de la esperanza" y "la espada de la palabra de Dios".[117] En la *consideratio* siguiente, discurre detalladamente acerca del rol de los predicadores evangélicos, los *"miles Christi"*, portadores de la única arma ofensiva, entre las recién enumeradas, que debían blandir los cristianos en la guerra espiritual *adversus inimicos*.[118] Por otra parte, además de estas armas espirituales que Espina trae a cuento, en el *Fortalitium* el franciscano propone, precursor en Castilla, otro tipo de armas, de cariz jurídico y político-religioso, que se harían luego efectivas en la Península: un tratamiento más duro de los desvíos heréticos, como vimos, y el establecimiento de una *vera inquisitio* que investigue a los herejes.[119]

115. Ibídem: "*quia inter ceteras hereses hec fervet pro presenti in tantum ut plurimi etiam adulti circumcidantur et, venditis omnibus, exeuntes regnum, iudei efficiantur*"; "*viriliter ei resistendum est, precipue a dyocesanis et inquisitoribus heretice pravitatis ac etiam a predicatoribus evangelicis, necnon a principibus brachii secularis, et ab omnibus militibus et veris catholicis*" (f. 43v).

116. Ibídem: "*Et eamdem penam incurrunt si obmiserint contra quemquam procedere ubi fuerat procedendum*", ya sea "*causa odii, gratie vel amoris vel lucri vel commodi temporalis*" (f. 54v).

117. Ibídem, *Liber* I: "*sex armorum genera, quorum quinque sunt ad resistendum et unum ad impugandum, scilicet, verbum Dei*" (f. 11r).

118. Véase al respecto Constanza Cavallero, "Miles Christi: la construcción del ethos en el Fortalitium fidei de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)", *Estudios de Historia de España*, 13 (2011), pp. 149-172.

119. Alonso de Espina, *Fortalitium fidei*, *Liber* III: "*Credo si vera fieret inquisicio, presertim isto tempore, quod innumerabiles ignibus traderentur de his qui iudayzare realiter invenirentur: qui, si non puniantur crudelius quam publici iudei, eternis ignibus cremabuntur*" (f. 114v).

En tercer y último lugar, no resultaría difícil considerar a Espina un verdadero constructor de murallas ciclópeas. Toda su obra gira en torno de la imagen de una fortaleza de la fe inexpugnable; los cinco libros del *Fortalitium* son presentados como sus torres.[120] La imagen del muro de la caridad, que siempre permanece firme pese a cualquier ataque del enemigo, aparece también con claridad en el *Liber* V. No obstante, como hemos dicho, la concepción de la sociedad cristiana como una ciudad fortificada perfecta e inquebrantable es claramente el resultado al que aspira Espina, y no la realidad que él veía en derredor (de hecho, en el *Liber* V, Espina describirá una Iglesia casi totalmente desolada y expugnada por los demonios).[121] Por este motivo es que Espina construye –y no simplemente describe– la fortaleza de la fe: él pretende reforzar un muro que, aunque sabe inexpugnable, reconoce dañado y asediado por doquier. En efecto, la muralla que contrapone a los "enemigos de la fe" rebasa el simbolismo y la metáfora: junto a las fronteras simbólicas y espirituales que se esfuerza por reconstruir, alza otras no menos importantes, las jurídicas. En el *Liber* III, reafirma una y otra vez las disposiciones civiles y canónicas que impedían la mezcla entre judíos y cristianos (sobre todo, neófitos), que aseguraban su diferenciación y su distancia. Espina llega incluso a sugerir, eventualmente, la expulsión de los judíos del reino.[122] En el *Liber* II, nuestro autor afirma que quienes recibían a un hereje, lo encubrían o visitaban, se vinculaban con él, le ofrecían regalos o favores sin justificación, caían también en el error. Citando a Pablo (Romanos 1, 32), afirma: "quienes hacen tales cosas son dignos de muerte; no sólo quienes las hacen sino también quienes acuerdan con los que las hacen".[123]

La encrucijada entre dos modelos de cristianismo

La presencia masiva de judeoconversos resulta determinante, dentro del discurso de Espina, para comprender su discurso antijudío y antiherético en la decimoquinta centuria. Hemos visto, a partir del discurso de Es-

120. Ver Alonso de Espina, *Fortalitium fidei*, *Proemium*, ff. 9r y v. Respecto de la imagen de la fortaleza en la obra de Espina, véase Rosa Vidal Doval, "El muro en el oeste y la fortaleza de la fe: alegorías de la exclusión de minorías en la Castilla del siglo XV", en *Las metamorfosis de la alegoría: discurso y sociedad en la Península Ibérica desde la Edad Media hasta la Edad Contemporánea*, eds. Rebeca Sanmartín Bastida y Rosa Vidal Doval, Madrid, Iberoamericana, 2005, pp. 143-68.

121. Alonso de Espina, *Fortalitium fidei*, *Liber* V, f. 182v.

122. Ibídem, *Liber* III, *consideratio* IX, ff. 103v-106r.

123. Ibídem, *Liber* II: "*qui talia agunt digni sunt morte, non solum qui illa faciunt sed etiam qui consenciunt facientibus*" (f. 54v).

pina, en qué medida los efectos de las falsas conversiones, generando identidades híbridas y errores diversos, socavaron subrepticiamente *("quasi per minas")* la fortaleza de la fe o, podríamos decir, el equilibrio sociocultural e identitario previo, construido en gran medida sobre la oposición cristianismo/judaísmo.[124] Tal oposición se desdibujaba de modo creciente, y había que actuar al respecto para evitarlo y reacomodar los términos. En opinión de Espina, la peste de la herejía intentaba subvertir *ex toto* la ley de Cristo.[125] Por más que la "masa corrupta" avanzara sigilosamente y en secreto, no por ello –dice– era menos peligrosa; más bien lo contrario: estos "enemigos familiares", "que están entre nosotros", hacían aun más daño que los herejes manifiestos.[126]

En este panorama, la "cuestión conversa", con todos sus corolarios, emerge como una encrucijada en los tres sentidos posibles del término: como espacio donde se cruzan los caminos, en tanto ocasión propicia para efectuar un ataque o emboscada y entendido como situación de difícil resolución, en la cual no sé sabe qué dirección seguir. En el primer sentido, "la cuestión conversa" habilita el cruce de diversos caminos (culturas distintas, creencias divergentes). En la coyuntura castellana, como hemos dicho, este cruce es vehiculizado en gran medida por los ya mencionados "silenos" y, en sentido más general, por aquel complejo universo de hombres y mujeres incluidos en lo que Stefania Pastore denominó la "herejía española", a saber, un ambiente cultural marcado por la experiencia conversa, pero que no se expresó solamente en conversos de probado linaje sino también en variados personajes que, de diversos modos, reivindicaron la religión de la caridad de matriz paulina frente a la lógica inquisitorial; portaron ideas heterodoxas de variado cuño; promovieron una religiosidad íntima y anticeremonial; se sumergieron en el disimulo del nicodemismo o escogieron la vía del escepticismo evasivo.[127]

Asimismo, la emergencia del fenómeno converso implicó, como vimos, una ocasión propicia para atacar prácticas y creencias criptojudías y todo tipo de sincretismo resultante de las conversiones masivas. La facción "toledana" no escatimó en ataques de diversa índole contra conversos y proconversos en tiempos de la revuelta toledana, y tampoco lo harían sus herederos: Espina, por caso, no sólo desestima en su discurso las *"habominabilia"* que denuncia, sino que también exhorta a actuar duramente con-

124. Ibídem, f. 55r.

125. Ibídem: "*hec pestis rabida conetur ex toto subvertere legem Christi*" (f. 43v).

126. Ibídem: "*quia non est minus quin hec massa sit multum corrupta in occultis et ideo multum periculosa, quia secundum Bernardum super Cantica, plus nocet falsus catholicus quam si verus appareret hereticus, et nulla efficacior pestis ad nocendum quam familiaris inimicus, quales sunt isti inter nos*" (f. 43v).

127. Véase Stefania Pastore, *Una herejía española*, pp.14-16, 35-36 y *passim*.

tra los herejes. Esto resulta claro, por ejemplo, cuando afirma que todo hereje relapso debe ser entregado sin demora al brazo secular para que éste ampute la carne pútrida, para que aparte del redil a la oveja infectada.[128]

En tercer lugar (y principal, a mi entender), la "cuestión conversa" abre una situación de difícil resolución para la *societas christiana*, puesto que, junto a ella, emergió un clima de incertidumbre y temor, y surgieron posiciones encontradas respecto de qué dirección era preciso seguir. En este sentido, dicho fenómeno significó una verdadera encrucijada, puesto que la sociedad castellana no enfrentó de modo unitario la situación ni juzgó de igual manera el resultado de las conversiones masivas de judíos. No todos los cristianos (incluso no todos los veterocristianos) hubiesen escrito lo que redactó (y antes predicó) Espina en las décadas de 1450 y 1460. De hecho, tras la revuelta toledana, la victoria parcial la obtuvo el bando defensor de los conversos, y los tratados a favor de éstos sobrepasan ampliamente en dichas décadas, tanto en número cuanto en calidad argumentativa, los escasos escritos anticonversos.[129]

En este sentido, es necesario tener en cuenta que la existencia de la "herejía de los conversos" era un "problema" –en tiempos de Espina– que aún no había sido aceptado como tal por gran parte de la sociedad cristiana. En el libro tercero del *Fortalitium*, el fraile se pregunta si se debía proceder con los cristianos que se tornaban judíos o retornaban al judaísmo del mismo modo en que se procedía contra los herejes. Espina responde que sí.[130] El mismo interrogante reaparece en la *consideratio* XII del libro segundo.[131] Si bien Espina sigue, en ambos casos, a pie juntillas la legislación canónica al respecto, recuerda una normativa cuya aplicación considera fundamental pero que, según su propio discurso, no se aplicaba en absoluto en la Castilla de su tiempo, donde los herejes judaizaban impunemente.[132] Al parecer, no había consenso al respecto, y existían sectores de la sociedad cristiana que planteaban una postura más permisiva hacia los conversos y que alzaban la bandera de la

128. Alonso de Espina, *Fortalitium fidei*, *Liber* II: "resecande sunt putride carnes et scabiosa ovis a caulis repellenda est, ne tota domus, massa, corpus et peccora ardeat, corrumpatur, putriscat et intereat" (f. 55r).

129. Véanse, entre otros, Alonso de Cartagena, *Defensorium Unitatis Christianae*, trad. Guillermo Verdín, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1992; Alonso de Oropesa, *Luz para conocimiento de los gentiles*, ed. Luis Díaz y Díaz, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca, 1977; y las ya citadas obras de Torquemada y Díaz de Montalvo.

130. Alonso de Espina, *Fortalitium fidei*, *Liber* III, f. 109v.

131. Ibídem, *Liber* II: "*Secunda difficultas est de christianis qui efficiuntur iudei vel reddeunt ad iudaysmum, si debet procedi contra eos sicut contra hereticos. Dico quod sic, etiam si infantes vel metu mortis fuissent baptizati*" (f. 54v).

132. Ibídem, *Liber* III: "*cum multi christiani facti sunt iudei, vel melius dicam erant occulti iudei et facti sunt publici, alii sunt saraceni facti, alii vero utuntur circumcisione, alii cerimonias alias iudaycas observant impugne*" (f. 112r).

tolerancia, la corrección fraterna y la paciencia como virtud (es decir, aquellos discursos que Espina se ocupa de negar, matizar o refutar en su propio discurso). Esta postura no se reducía a los personajes de primer orden que reaccionaron c. 1450 a los escritos de Sarmiento y Marquillos, sino que, a ojos de Espina, era la predominante en su época (probablemente estaba en lo cierto, teniendo en cuenta, por ejemplo, que Enrique IV alejó de la corte a Hernando de La Plaza, un franciscano fervoroso que también demandaba enérgicamente la instauración de una inquisición y que había predicado infundadamente ante el monarca estar en posesión de cien prepucios de cristianos nuevos que se habían circuncidado en secreto).[133] A tales sectores parece dirigirse indirectamente cuando afirma el franciscano que el Señor reprimía con dureza *(acriter)* a quienes no oponían resistencia a las herejías, o cuando exhorta a los cristianos a no tener paciencia alguna ante aquellos que, bautizados, circuncidaran a sus hijos.[134]

Estos sectores cristianos promotores de la tolerancia, sobre todo pertenecientes a la más alta jerarquía del reino, eran, a mi entender, los principales destinatarios del *Fortalitium fidei*, pese a que Espina indica explícitamente en el *Liber* I que escribe la obra para los *ignorantes*.[135] Para defender lo dicho, es necesario definir, primero, el discurso de Espina como un discurso político y, luego, traer a cuento el concepto de "paradestinatario" de Eliseo Verón. Respecto del primer punto, creo posible atribuir ciertos rasgos característicos de la enunciación política al discurso de Alonso de Espina. En primer lugar, una indudable dimensión polémica, puesto que, como indica Verón, "el campo discursivo de lo político implica *enfrentamiento*, relación con un *enemigo*".[136] No hay duda, en este sentido, de que a lo largo de su voluminoso tratado el fraile castellano impugna a los múltiples adversarios de la fortaleza de la fe construidos discursivamente como tales: no sólo el hereje, el sarraceno, el judío y los demonios, enemigos explícitos de la *ecclesia*, sino también otros tantos opositores de "la verdadera fe", a quienes Espina combate menos abiertamente.[137] Asi-

133. Stefania Pastore, *Il Vangelo e la spada: l'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, p. 17.

134. Alonso de Espina, *Fortalitium fidei*, *Liber* II: "*Et si circumcidunt filios suos postquam baptizati sunt, in hoc non debent habere aliquam pacienciam christiani quod non corrigant quando talis actus venerit ad noticiam suam, cum sit ex toto et totaliter fidei christiane actus contrarius*" (ff. 43v y 41v)

135. Ibídem, *Liber* I: "*pro ignorantibus [...] ut brevi volumine leviter possint arma invenire contra inimicos Christi*" (f. 27r).

136. Eliseo Verón, "La palabra adversativa", pp. 16, 19.

137. Véase Constanza Cavallero, "A facie inimici: la dimensión política de la demonología cristiana en el Fortalitium fidei de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)", *Edad Media. Revista de Historia*, 13 (2012), pp. 209-239.

mismo, el *Fortalitium fidei* puede ser definido a partir de otra propiedad inherente al discurso político: la "multidestinación".[138] Al igual que en el caso de la enunciación política en el mundo moderno, el discurso de Espina construye simultáneamente destinatarios positivos y negativos, es decir, lo que Verón llama "prodestinatarios" (aquellos que comparten con el enunciador un mismo universo de creencias: en este caso, los "verdaderos cristianos") y "contradestinatarios" (aquellos que representan la inversión o negación de tales creencias y son destinatarios "sordos": en este caso, herejes, judíos, sarracenos).[139] Existe luego un tercer grupo de destinatarios, los "paradestinatarios", a quienes "va dirigido todo lo que en el discurso político es del orden de la persuasión"; a éstos muchas veces no se les habla de modo directo, sino que son construidos en el discurso como "terceros discursivos".[140] En este grupo cabría incluir a todos aquellos que, como se ha dicho, no resistían con esmero las herejías; a los "pastores mercenarios" mencionados en el proemio, preocupados más por el dinero que por cuidar de sus ovejas;[141] a los predicadores, también mercenarios, denunciados en el *Liber* I;[142] a los príncipes, señores y prelados que se vinculaban en exceso con los judíos que eran, para Espina, nada menos que los culpables, por sus pecados y errores, de los grandes males de la época.[143] A todos ellos exhorta el fraile, más o menos sutilmente, a cumplir con sus deberes: propugnar la sana doctrina, tomar medidas significativas en la lucha contra la herejía o implementar la olvidada legislación antijudía y vedar definitivamente todo contacto entre judíos y cristianos.[144]

Stefanía Pastore ha contrapuesto correctamente las figuras de Alonso de Espina y Alonso de Oropesa, con su *Lumen ad revelationem gentium*, como portadoras de dos modelos de Inquisición alternativos: el de la fe y el de la

138. María Marta García Negroni, "La destinación en el discurso político: una categoría múltiple", *Lenguaje en Contexto*, 1(1/2) (1988), p. 87.

139. Eliseo Verón, "La palabra adversativa", p. 17.

140. Ibídem, p. 17; María Marta García Negroni, "La destinación en el discurso político", pp. 85-87.

141. Alonso de Espina, *Fortalitium fidei, Proemium*, f. 9v.

142. Constanza Cavallero, "Miles Christi", pp. 169-170.

143. Fortalitium fidei, *Liber* III, f. 112r.

144. Esto último se vincula con un tercer rasgo del campo discursivo de lo político que cabe atribuir, también, al discurso del fraile: la "plurifuncionalidad". Como señala Verón, dentro del discurso político conviven elementos del orden del refuerzo de la creencia (en lo que respecta al "prodestinatario"), del orden de la polémica (en relación con el "contradestinatario") y, finalmente, del orden de la persuasión (en lo que concierne al "paradestinatario") (Eliseo Verón, "La palabra adversativa", p. 18). En el *Fortalitium*, por lo tanto, hay co-ocurrencia de diversos "actos de habla". La múltiple exhortación antes mencionada, dirigida a los variados "paradestinatarios" del discurso de Espina, constituye el acto de habla más significativo, a mi entender, del *Fortalitium fidei*.

caridad, es decir, la inquisición impulsada por las órdenes mendicantes, y la propuesta por los jerónimos, respectivamente. Sin duda, la inquisición proyectada por Espina dejaba en un segundo plano la virtud de la caridad. Esto resulta patente cuando el franciscano se pregunta si en algún caso debían ser tolerados los herejes. No responde sobre la base del derecho sino de textos bíblicos y afirma que, por la gravedad del delito, había que matarlos apenas se los apresara. No obstante, agrega luego que, teniendo en cuenta la caridad de la Iglesia, el hereje no debía ser exterminado instantáneamente sino amonestado por medio de la corrección fraterna; si, tras la amonestación, retornaba a la herejía, la Iglesia ya no lo toleraría más. Ahora bien, lo notable es que, tras lo dicho, Espina agrega que, en ciertos casos en que los herejes atentaban seriamente contra el bien público, acarreando multitudes, confabulando en conventículos y generando perturbación en la Iglesia, debían ser exterminados sin demora ni inquisición alguna, puesto que el bien público *("bonum publicum")* debía prevalecer sobre el privado, y la salvación de la comunidad, sobre la salvación de uno o algunos.[145]

La tolerancia del hereje es discutida, también, en relación con la célebre parábola del trigo y la cizaña (Mateo 13, 24-30). El pasaje evangélico instituye la necesidad de dejar crecer juntos al trigo y la cizaña hasta el momento de la siega, es decir, a fieles y herejes hasta el fin de los tiempos.[146] El fraile, no obstante, restringe esta interpretación del pasaje, alegando que las palabras de Cristo debían ser así entendidas sólo en lo que respecta al tratamiento de los herejes ocultos, cuya herejía no podía ser identificada y, por lo tanto, aquellos que no podían ser exterminados por la espada.[147] La siega –dice, siguiendo a Rábano Mauro– debe ser entendida, más bien, como el tiempo en que los herejes, habiendo corrompido de modo manifiesto a otros cristianos, pueden y deben ser "cortados" con la hoz evangélica.[148]

Pastore ha afirmado también que la mistificación construida en torno de los orígenes de la institución ocultó que, junto a esta visión intempe-

145. Alonso de Espina, Fortalitium fidei, *Liber* II: "*Si aliqui sint heretici qui sic defendunt falsitatem sententie sue ut in terra multitudinem faciant et convénticulorum segregaciones vel Ecclesie conturbaciones cogitent, tunc absque alia mixtione (sic cod. dilatione edd.) vel inquisicione exterminandi sunt, quia cum bonum publicum sit preferendum privato, magis est providendum saluti communi quam saluti (¿nuli? deest in edd.) alicuius vel aliquorum*" (ff. 54v y 55r).

146. Ibídem: "*zizania sunt heretici; triticum fideles; messis finis seculi. Ergo heretici sunt tolerandi inter fideles et non sunt ab eis vitandi usque ad finem seculi*" (f. 53v).

147. Ibídem: "*illud dictum potest intelligi de hereticis occultis quorum heresis deprehendi non potest. Tales* [...] *nec exterminantur gladio materiali nisi cum multitudine infidelium manifestorum inveniantur, vel intelligi potest de catholicis malis*" (f. 53v).

148. Ibídem: "*illud tempus quo heretici manifeste corruptivi aliorum sunt abiciendi evangelica falce secundum hoc intelligitur permissio*" (f. 53v).

rante propuesta por Espina (y luego triunfante), existieron originalmente variadas opciones y que el resultado era, por lo tanto, contingente.[149] Ricardo García Cárcel ha señalado, también, otras pujas sucesivas y propuestas alternativas en torno del Santo Oficio, una vez que éste ya había sido instaurado: la polémica perduró, al menos, hasta mediados del siglo XVI.[150] Ahora bien, teniendo en cuenta lo estudiado hasta aquí, y el discurso de Espina *in toto*, tal vez haya que ir más allá y hablar de dos modelos de cristianismo que son puestos en juego desde mediados del siglo XV, de los cuales el tipo de inquisición resultante (incluso su presencia misma) sería simple corolario.

La exigencia de revisar la idea –el lugar común– de la sociedad peninsular tardomedieval y tempranomoderna como un todo monolítico, perseguidor tenaz de la disidencia, ha sido expresada por Kamen hace ya décadas.[151] Dicho autor, siguiendo el camino de Maravall, ha intentado insertar la historia hispana dentro de los estudios sobre la tolerancia y quebrar la imagen negativa, exagerada o simplificadora, atribuida a la Península desde el *"not placet Hispania"* de Erasmo, la historiografía reformada de la temprana Modernidad y la coetánea elaboración de la Leyenda Negra (tarea, al parecer, complicada: Kamen mismo se sorprende, en otro artículo un tanto más reciente, de que España continúe siendo relegada por los estudiosos de la tolerancia).[152] El autor afirma, oponiéndose a la mencionada tradición:

> Los excesos de la época tuvieron siempre, dentro de España, la oposición de un cuerpo de opinión tan sustancial e influyente que debemos reconocer que no se trata de un movimiento desdeñable, sino de toda una tradición alternativa [...], que no era menos representativa de la forma de pensar hispana que la mentalidad persecutoria que frecuentemente prevalecía.[153]

149. Stefania Pastore, *Il Vangelo e la spada*, pp. 2-25, 55.

150. Véase Ricardo García Cárcel, "Prólogo", p. 17 y ss.; ídem, "De la Inquisición y de la intolerancia", p. 55.

151. Véase Henry Kamen, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en Europa*, trad. María José del Río, Madrid, Alianza, 1987 (1967); ídem, "Toleration and Dissent in Sixteenth-Century Spain: The Alternative Tradition", *Sixteeth Century Journal*, 19:1 (1988), pp. 3-23.

152. Véase Henry Kamen, "Estrategias de tolerancia", p. 23; José Antonio Maravall, *La oposición política bajo los Austrias*, Barcelona, Ariel, 1972, pp. 93-137.

153. "*The excesses of the time were always, within Spain, opposed by a body of opinion so substantial and influential that we must reckon it to be not a negligible movement but a major alternative tradition* [...] *that was no less representative of the Spanish attitude of mind than the persecuting mentality which frequently prevailed*" (Henry Kamen, "Toleration and Dissent", p. 4).

El estudio del *Fortalitium fidei* permite ver el momento en que esta tradición, que hoy es llamada "alternativa", era combatida por una "mentalidad persecutora" que aún no prevalecía (y nunca prevalecería completamente).[154] Kamen afirma que esta tradición alternativa era generalmente conservadora, ortodoxa y sostenida por personas prominentes (algo que bien cabría decir, por ejemplo, respecto de Cartagena). En mi opinión, siguiendo el ya citado libro de Schwartz, esta tradición alternativa no sólo anidó en personajes destacados y de ortodoxia patente, sino que, al igual que la postura contraria, atravesaba diversos estratos sociales y convivía con formas de creencia más o menos alejadas de la "ortodoxia".

El carácter conservador de esta tradición alternativa de relativa tolerancia, por su parte, es un tema que merece una breve reflexión. Si por "conservador" entendemos una mirada sobre el presente que añora el pasado (es decir, que idealiza la supuesta "convivencia" entre las tres religiones y se apoya en ello para justificar los clamores de templanza hodiernos), no creo que pueda ser así definida en términos generales, puesto que la "cuestión conversa" era percibida sin duda como una novedad, como un problema que no se ajustaba a ninguna realidad pasada. El conservadurismo cabría más bien del lado de personajes como Espina, deseosos de recuperar las antiguas fronteras entre cristianos y judíos que las conversiones masivas habían venido a quebrar.

Luego, si definimos esta tradición alternativa como "conservadora" por el *tipo* de tolerancia propuesto, a saber, una *tolerantia* de cuño medieval, probablemente se esté en lo cierto en lo que respecta a las alternativas planteadas por personajes de renombre cuyas opciones podrían haber sido efectivamente escuchadas e implementadas (me refiero a personajes como Alonso de Cartagena, Alonso de Oropesa, Hernando del Pulgar, Juan de Lucena y Hernando de Talavera). Como ha indicado Tomás y Valiente, existen diversos modos de entender la tolerancia.[155] Una de ellas, la que aquí viene a cuento, es la elaborada entre los siglos XI y XIII por el derecho canónico, estrechamente ligada a las ideas de *"aequitas"*, *"temperatio"*, *"relaxatio"* e "indulgencia". Esta acepción de tolerancia se asocia a la aplicación dulcificada de cierta norma general (que no es discutida en sentido amplio) en determinado caso particular; es decir, *ad casum* –incluso *ad hominem*–, la autoridad eclesiástica elude el castigo disciplinario merecido por un inferior (sea por benevolencia, para el logro de un bien mayor, por *"ratio peccati vitandi"* o para mejor alcanzar la corrección buscada).[156] Esta acepción de *tolerantia* tiene una cualidad notable: no

154. Ibídem, p. 23.

155. Ver otra posible clasificación en István Bejczy, "Tolerantia. A Medieval Concept", p. 368.

156. Francisco Tomás y Valiente, *A orillas del Estado*, p. 232. En su acepción medieval, la idea de tolerancia implicaba asimetría, poder desigual. Véase también Perez Zagorín, *How the Idea of Religious Toleration*, p. 6.

es pensada en términos de derecho sino en términos de gracia. Esta idea de *tolerantia* es la defendida por muchos de los representantes de esta “tradición alternativa” a la que se opone Espina.

La acepción de “tolerancia” que indudablemente brilla por su ausencia en la época –al menos, como formulación teórica– es aquella que se construye a partir de la noción de libertad de conciencia, de igualdad de derechos y libertades, de libertad religiosa y de pluralidad y relatividad de la verdad.[157] Como indica Kamen, no podía ser articulada entonces una teoría de la tolerancia semejante porque “había que superar dos grandes obstáculos antes de que tal teoría pudiera tomar forma: primero, la cuestión de la conciencia humana y si ésta tenía derechos; segundo, la cuestión del poder secular y los derechos del estado sobre el individuo”.[158]

Desde este punto de vista, por lo tanto, la postura tolerante propia de la tradición alternativa con la que discutía Espina sí era conservadora, se nutría del pasado y aún no era capaz siquiera, naturalmente, de pensar ni esbozar la “tolerancia” en sentido moderno. Como indica Bejczy, *tolerantia* (en sentido medieval) y libertad religiosa son, incluso, lógicamente incompatibles, puesto que sólo se podía “tolerar” aquello considerado malo o dañino.[159] Tal vez, en un sentido, podría decirse que la mencionada tradición alternativa innova en relación con la actitud de *tolerantia* medieval: ésta había sido creada en tiempos de la escolástica para lidiar con los no-cristianos; sobre todo, con la presencia judía en cohabitación con el cristianismo.[160] Nunca había sido aplicada a los herejes, puesto que la herejía, al igual que la sodomía, no eran vistas como males menores que la sociedad pudiese permitir. La herejía ponía en peligro el núcleo mismo de la civilización cristiana.[161] No obstante, esta innovación es relativa porque ninguna de las dos alternativas restaba gravedad a la herejía; la discusión giraba, en verdad, en torno de la identificación o no de los conversos (o, mejor dicho, de la mayoría de ellos) como herejes. No es casual que Espina se esfuerce por definirlos e identificarlos como tales, demostrando de diversos modos sus variados errores heréticos.[162]

Menos conservadurismo tal vez quepa entre todos aquellos personajes –algunos enumerados como “herejes” en el *Fortalitium*– que, a diferencia

157. Francisco Tomás y Valiente, *A orillas del Estado*, pp. 241-246. Véase también Ricardo García Cárcel, “De la Inquisición”, pp. 45-57.

158. Henry Kamen, “Estrategias de tolerancia”, p. 21.

159. István Bejczy, “Tolerantia. A Medieval Concept”, p. 367.

160. Ibídem, p. 371.

161. Ibídem, p. 375.

162. Constanza Cavallero, “La temporalidad del lenguaje de la herejía. El caso de la construcción de la herejía judaizante en el ocaso de la Edad Media”, *Medievalismo*, 22 (2012), pp. 11-35.

de Cartagena, Oropesa o Talavera, no despliegan su disconformidad en tratados célebres por su virtud y ortodoxia, sino que la exudan mediante diversas formas, en general heterodoxas, que no por su carácter injurioso, quínico, errado o herético se oponían menos a la corriente que postulaba la inexorabilidad de la sociedad cristiana ante la disidencia. En opinión de Joseph Pérez, sentencias tales como "no hay sino nacer y morir" obligan incluso a matizar la célebre tesis de Lucien Febvre según la cual el ateísmo resultaba inconcebible en el mundo de la época, a falta de *"l'outillage mental"* requerido. "El caso de España –dice– desmiente rotundamente aquella tesis."[163]

Conclusión

No se equivocó Beinart cuando llamó a Alonso de Espina "padre de la actitud rigurosa y enérgica en la investigación de la herejía" en el reino castellano.[164] Tampoco se equivocó Monsalvo al sostener que la misma lógica que permea el discurso de Espina, *i.e.* "que los contactos con sus antiguos correligionarios, los judíos, eran la causa de que los conversos siguiesen sus creencias y costumbres, dañando la fe católica", sería luego la misma razón argumental utilizada en el edicto de expulsión de los judíos.[165]

Con todo, el presente abordaje ha intentado poner en primer plano, más allá del intento explícito de Espina de rebatir el judaísmo clandestino de los conversos insinceros, su temor ante otro tipo de heterodoxias resultantes de siglos de *cohabitatio* judeocristiana y de los variados modos de sincretismo que han sido efecto, sobre todo, del fenómeno de conversión masiva de fines del siglo XIV y principios del XV. En particular, Espina denuncia la presencia en sus propios tiempos de herejes que descreen de la vida ultraterrena y del Evangelio, que se burlan del rol del sacerdote en ciertos ritos cristianos, que blasfeman acerca de las verdades de la fe, que hacen mofa de la eucaristía y del sacramento de la confesión. He intentado mostrar cómo Espina traza una "ruta del error" que va de judíos a conversos y, lo que parece más grave a sus ojos, de conversos a "malos cristianos". De este modo, las diversas expresiones heréticas inventariadas, incluso (y sobre todo) aquellas que –a diferencia de la olla sin cerdo o el trabajo dominical– atacaban gravemente el núcleo duro de la fe cristiana (tales como el descreimiento, la frivolidad religiosa, la insolencia antidogmática y anticlerical, la mera mundanidad), quedaban incluidas dentro del uni-

163. Joseph Pérez, Los judíos en España, Madrid, Marcial Pons, 2005, p. 148.

164. Haim Beinart, *Los conversos ante el tribunal*, p. 19.

165. José María Monsalvo Antón, "Algunas consideraciones", p. 1079

verso de "lo (cripto)judío". En este sentido, una idea central que instaura el discurso de Espina no es tanto que todos los conversos eran herejes (cosa que, estrictamente hablando, no dice) sino, por el contrario, que todos los herejes eran conversos o tenían algún vínculo con ellos; en otras palabras, que todas las herejías existentes en Castilla se remontaban, de un modo u otro, a un origen judío.

Hemos hablado del antijudaísmo como "fantasía ideológica", sirviéndonos del marco teórico de Slavoj Žižek. En el mundo contemporáneo, al decir del filósofo esloveno, la figura del judío funciona como representación desfigurada del antagonismo social, una condensación de antagonismos heterogéneos que permite, en tanto "sueño ideológico", construir la imagen de una sociedad no escindida por divisiones antagónicas, en la que sus partes se complementan de modo orgánico: "el «judío» –dice– es un fetiche que simultáneamente niega y encarna la imposibilidad estructural de «Sociedad»". De algún modo, la *"fantasía es el medio que tiene la ideología de tener en cuenta de antemano su propia falla"* y aquí el modo en que el "sueño ideológico" remienda la incongruencia del sistema ideológico.[166] En el caso de la Edad Media, la imagen del judío se construye, *grosso modo*, sobre las premisas de la culpabilidad perenne del pueblo mosaico por el crimen deicida, y sobre su ceguera y obstinación (cuestiones que aparecen recurrentemente en el *Liber* III). Estas condiciones definen la "realidad" del judío en la Edad Media a ojos cristianos y conforma una simbolización sin soporte en lo real, es decir, que nada tiene que ver con los judíos. No me voy a detener aquí a analizar el "sueño ideológico" del antijudaísmo cristiano (que seguramente desborda la función de "chivo expiatorio" que le ha dado la historiografía), pero sí me interesa plantear una posible interpretación de la "figura ideológica" del converso-judaizante, analizando de qué modo ésta remendaba cierta incongruencia interna del sistema ideológico cristiano o eludía cierto "punto muerto" de dicho sistema.[167]

Varios han visto en la aversión al converso una simple prolongación del antiguo antijudaísmo.[168] También se ha sostenido que Espina identifica a judíos y conversos como un grupo uniforme.[169] En mi opinión, el fraile expresa una preocupación inédita por la herejía criptojudía en tanto tal y considera que acarreaba consigo e inyectaba en la sociedad cristiana,

166. Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, p. 173. En bastardilla en el original.

167. Sobre el judío como chivo expiatorio, véanse René *Girard, Le bouc émissaire, París, Grasset, 1982; Julio Valdeón,* El *chivo expiatorio.* Judíos, revueltas y vida cotidiana en la Edad Media, *Madrid, Ámbito, 2000.*

168. Angus MacKay, "The Hispanic-Converso Predicament", *Transactions of the Royal Historical Society*, 35 (1985), p. 159; Haim Beinart, Los conversos ante el tribunal, p. 11.

169. Véanse Stefania Pastore, *Il Vangelo e la spada*, p. 14; Ángel Alcalá, "Principales innovaciones metodológicas", p. 68; Alisa Meyuhas Ginio, *La Forteresse de la Foi,* p. 13.

además de un judaísmo encubierto, mezclas y sincretismos que no eran fruto sino de la experiencia conversa y del vínculo que los neófitos podían tener lícitamente con los veterocristianos y con los conversos antiguos (de tiempos del gran pogromo), desde el momento del bautismo. En su opinión, la herejía, entendida como corrupción de la fe, corroía "toda la vida espiritual" en derredor, puesto que "un poco de levadura corrompe toda la masa".[170]

El modo en que Espina articula el "sueño ideólogico" del hereje-converso, empeñándose en ligar las diversas expresiones heréticas internas al cristianismo con una supuesta herencia o influencia judía, permite *tener en cuenta la falla de antemano* en la *ecclesia Dei*, el anhelo de una *societas christiana* no escindida por divisiones de credo sino reunida en una única fe. El criptojudaísmo, el escepticismo y el descreimiento, las "abominables" blasfemias e insolencias mancillaban el corazón de la fe cristiana y subvertían a esta última *"ex toto et totaliter"* y, por lo tanto, trastocaban incluso la definición misma de herejía, según la cual, a diferencia de la infidelidad (que implicaba el error sobre la totalidad de la fe de Cristo), aquélla implicaba el error *"circa partem"*.[171] Mediante la "fantasía ideológica" mencionada, todas estas cosas quedaban condensadas en el judaizante, al mismo tiempo que, acopladas a la matriz judía, quedaban excluidas, de algún modo, de la horma de la propia sociedad cristiana. Así pues, más allá de la resolución que se pretenda dar al criptojudaísmo como problema historiográfico, y más allá de cómo sean interpretadas las expresiones de escepticismo e irreverencia en la Castilla bajomedieval (ya como criptoaverroísmo, ya como expresión díscola desligada de cualquier herencia mosaica), la "fantasía ideológica" que articulaba la realidad del converso a ojos de Espina y, luego, de gran parte de la sociedad cristiana, se sustentó sobre un "como si" que hacía de aquél un probable criptojudío y de éste un probable difusor de ideas religiosas y morales tibias, subversivas, escépticas, materialistas.[172]

Como indica Márquez Villanueva, con el tiempo, "judío" sería "para la España oficial todo lo que de algún modo se alejaba, contradecía o ponía en tela de juicio la axiología que, en lo religioso y en todo lo demás, había elegido darse a sí misma".[173] El filólogo sevillano sostiene, en un pasaje aun más claro, que "el término *judío* se pervirtió semánticamente

170. Alonso de Espina, *Fortalitium fidei*, *Liber* II: "*modicum fermentum totam massam corrumpit*" (I Corintios 5, 6); "*sic heresis que es fidei corrupcio totam spiritualem vitam habet subrripere*" (f. 54r).

171. Ibídem, ff. 39r y 41v.

172. Respecto de la lógica que dota a ciertos seres u objetos de un carácter "sublime" sustentado sobre un "como si", véase Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, pp. 46-47, 35-36.

173. Francisco Márquez Villanueva, *De la España judeoconversa*, p. 15.

para significar cuanto era minoritario o *novedad* en cuanto sinónimo de «heterodoxia»".[174] David Nirenberg ha expuesto una idea semejante, mostrando cómo "lo judío" fue vinculado a un creciente inventario de variados errores, semejante en extensión y heterogeneidad a la enciclopedia china de Borges. "Casi cualquier rasgo cultural negativo –sostuvo– podía así presentarse como «judaizante»."[175] Kamen trae a cuento un testimonio muy significativo al respecto, las siguientes palabras pronunciadas por el emperador Carlos V en 1520:

> Queriendo yo poner Inquisición para el remedio y castigo de estas heregías que algunos han heredado de la vezindad de Alemania y Inglaterra, y aun de Francia, huvo gran contradicción por todos diciendo que no havía Judíos entre ellos.[176]

Así pues, en mi opinión, la idea que propone Espina, y que luego sería predominante en la sociedad hispana, no es tanto la identificación de la herejía con la disidencia cultural sino su vínculo con la otredad cultural, el judaísmo. Lo que es "otro" no es "uno", no es propio. Podríamos pensar, desde esta perspectiva, que el franciscano de Espina radicaliza el antijudaísmo cristiano (animándose a sugerir la expulsión de los judíos del reino por vez primera en Castilla e incitando a realizar una verdadera inquisición entre los neófitos), no tanto por un plurisecular odio al judío sino por su visión sumamente negativa del contacto entre judíos y cristianos –ya nuevos, ya viejos–, y entre conversos y cristianos, a partir de un temor que no se reduce en absoluto a la mera expansión del judaísmo críptico (*"il peccadiglio di Spagna"* no sería identificado con el criptojudaísmo sino con el ateísmo).[177] Más que proponer un recrudecimiento del antijudaísmo *per se*, busca diversos caminos para combatir ciertas herejías, descreencias, desobediencias, heterodoxias y laxitudes morales que considera de suma gravedad en la época.

En segundo lugar, el abordaje propuesto ha hecho hincapié en la dimensión política del *Fortalitium fidei*. He mostrado cómo el modelo de sociedad cristiana que propone Espina con vehemencia, definido por la rigurosa vigilancia de la ortodoxia y la represión pormenorizada de la disidencia, fue postulado cuando estas últimas aún no eran parte de la agenda del poder y cuando todavía era posible que culminara imponiéndose un tipo de cristianismo alternativo, que ponderara la caridad sobre la justicia, y

174. Ibídem, p. 56.

175. David Nirenberg, "El concepto de raza en el estudio del antijudaísmo ibérico medieval", *Edad Media*, 3 (2000), p. 58.

176. Henry Kamen, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia*, p. 144.

177. Ver Francisco Márquez Villanueva, *De la España judeoconversa*, p. 62.

la paciencia sobre la intolerancia. El discurso del fraile, asociado a la figura del Cíclope, se oponía tanto a los intermediarios culturales surgidos de la experiencia conversa ("silenos", según hemos dicho) cuanto a todos aquellos "pastores mercenarios" que no tomaban medidas severas ante las nuevas herejías que Espina veía pulular impunemente en su época.[178]

Teniendo en cuenta esto último, creo necesario reinterpretar el *Fortalitium* dejando en un plano secundario el tamiz de la psicología social propuesto por Meyuhas Ginio (quien ha interpretado la obra de Espina como un intento de "atenuar la sensación de impotencia y de angustia de quien se veía de tal modo asediado"), a fin de realzar la fuerza política del discurso de Espina en una coyuntura en la cual, como se ha dicho, había dos modelos divergentes de cristianismo puestos en juego.[179] Desde esta perspectiva, se ha hecho hincapié en las distintas críticas que vehiculiza el discurso de Espina y en los intentos concretos de intervenir en la realidad social de su tiempo que contiene el *Fortalitium*.[180] En este sentido, el presente estudio obliga a revisar la siguiente proposición, sostenida por quien más cabalmente ha estudiado hasta el momento el *Fortalitium fidei*: que el discurso de Espina reflejaba una opinión compartida por la mayoría de los intelectuales de la época e, incluso, condensaba ideas que eran comunes a la sociedad castellana en su conjunto.[181]

178. Alonso de Espina, *Fortalitium fidei*: "*De errore hereticorum nullus est qui inquirat. Intraverunt, Domine, gregum tuum lupi rapaces, quia pauci sunt pastores multi mercennarii et quia mercennarii sunt non est eis cura de ovibus tuis pascendis sed tondendis. Vident enim lupos venientes et fugiunt, cadit asina et est qui sublevat, perit anima et non est qui adiuvet*" (f. 9v).

179. "Atténuer l'impression d'impuissance et de détresse de qui se voit ainsi assiégé" (Alisa Meyuhas Ginio, *La Forteresse de la Foi*, p. 112). La traducción del francés es mía.

180. En un artículo reciente, se esboza esta misma idea. Véase Cándida Ferrero Hernández y Rául Platas, "La réécriture de miracles de la vierge dans le Fortalitium fidei comme construction d'un discours anti-converse", en *Dynamiques de conversion: modèles et résistances. Approches interdisciplinaires*, eds. Béatrice Bakhouche *et al.*, Turnhout, Brepols, 2012, pp. 163-178.

181. Alisa Meyuhas Ginio, *La Forteresse de la Foi*, p. 209. La autora destaca «*sa capacité à refléter l'opinion générale de la plus grande partie des intellectuels de son temps* [ ] *mais également les croyances et les idées répandues dans toutes les clases de la société castillane, à la fin du* XV*e siècle*».

Las ciudades castellanas contra la Inquisición: los comuneros, las Cortes y una tradición crítica sobre el Santo Oficio (1504-1537)

Claudio César Rizzuto
Universidad de Buenos Aires

> *¿Por qué medios sabremos la verdadera opinión nacional? Por los hechos de la nación misma, y por el examen crítico de algunas proposiciones que, a pesar de las cautelas de algunas hijas del miedo, dixesen algunos hombres de juicio, dándonos ocasión para conocer la estatura de un gigante por la dimensión de un dedo.*[1]

Introducción

Las Comunidades de Castilla y la Inquisición son dos de los temas que más producción historiográfica han generado sobre la sociedad castellana temprano-moderna. En principio, dada la importancia que hacia 1520 el Santo Oficio tenía en dicho espacio, puede pensarse que una revuelta de esta magnitud debió haber planteado algo sobre la cuestión.[2] Sin embargo, la historiografía de los últimos setenta años ha discutido mucho este punto. Se ha llamado la atención muchas veces sobre ciertas menciones al Tribunal, con el objeto de relacionar a los conversos con el movimiento comunero, con un éxito más bien escaso. El presente artículo se ocupará de la participación conversa sólo tangencialmente, debido a que no considero que ésta resulte la clave para la resolución del problema de las relaciones

1. Juan Antonio Llorente, *Memoria histórica sobre qual ha sido la opinion Nacional de España acerca del Tribunal de la Inquisición*, Madrid, Imprenta de Sancha, 1812, p. 5. Recientemente se ha publicado una nueva versión de esta obra: Juan Antonio Llorente, *España y la Inquisición*, ed. Michel Boeglin, Sevilla, Renacimiento, 2007.

2. Sobre la magnitud del levantamiento, resulta significativo que Pérez Zagorin lo caracterice como la mayor revuelta urbana de Europa en la Edad Moderna (Pérez Zagorin, *Revueltas y revoluciones de la Edad Moderna*, trad. Alfredo Alvar Ezquerra, Madrid, Cátedra, 1985 [1982], vol. I, p. 302).

entre la Inquisición y la revuelta comunera. El objetivo de este trabajo es ubicar a la revuelta en un contexto sociocultural mayor, que condicionaba y daba forma a ciertas manifestaciones políticas, en este caso las referentes al Santo Oficio. El recorrido temporal que realizaré se relaciona con este punto: un extenso arco de denuncias y debates que, como afirmaba Llorente con cierta exageración dos siglos atrás, permitiría conocer la estatura de un gigante a partir de la dimensión de un dedo. Si bien en lo que a los documentos se refiere el centro del análisis será la revuelta comunera, he tenido que alejarme de los años 1520-1521 para tratar de entender algunos aspectos específicos del movimiento. Como en muchos otros casos, poco se comprenderá de la revuelta comunera y de su relación con la Inquisición si no tomamos en cuenta las décadas inmediatamente previas y posteriores al evento.

Manifestaciones de descontento entre la llegada de Felipe el Hermoso y la muerte de Fernando de Aragón

Con la muerte de Isabel la Católica, habría comenzado la ampliamente citada "crisis" de la monarquía castellana, que desembocaría en los sucesos de 1520-1521.[3] La Inquisición no resultó ajena a la conflictividad política de aquellos años. Felipe de Habsburgo y Juana, a partir de que arribaron al trono de Castilla desplazando a Fernando, tuvieron que enfrentar un auge de denuncias contra el Santo Oficio por parte de las elites urbanas, que en muchos casos habían estado sufriendo acusaciones y encarcelamientos. En estos primeros años, las protestas se dirigieron principalmente contra el inquisidor Lucero.

Las Cortes de Toro de 1505, bajo la presión de Fernando y de Felipe, si bien se negaron a declarar incapaz a Juana, reconocieron que la soberana no podía desempeñar sus funciones en plenitud.[4] Fernando logró ser

3. Para un panorama general al respecto, véase Joseph Pérez, *La revolución de las comunidades de Castilla (1520-1521)*, trad. Juan José Faci Lacasta, Madrid, Siglo XXI, 1999 (1970), pp. 73-111. Haliczer, con una consideración distinta respecto del reinado de los Reyes Católicos, también plantea el aumento de la conflictividad a partir de la muerte de Isabel, en el marco del surgimiento de una oposición política que decantaría en 1520 (Stephen Haliczer, *The Comuneros of Castile: The Forging of a Revolution [1475-1521]*, Wisconsin, Wisconsin University Press, 1981, pp. 114 y ss.).

4. Joseph Pérez, *La revolución de las comunidades*, p. 75. Sobre Juana la Loca, véanse Manuel Fernández Álvarez, *Juana la Loca. La cautiva de Tordesillas*, Madrid, Espasa Calpe, 2000; Bethany Aram, *La reina Juana. Gobierno, piedad y dinastía*, trad. Susana Jákfalvi, Madrid, Marcial Pons, 2001. Este último libro se publicó posteriormente en versión inglesa: *Juana the Mad: Sovereignity and Dinasty in Renaissance Europe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2005.

nombrado gobernador de Castilla a perpetuidad. A partir de la llegada de Felipe y Juana, la alta nobleza castellana acompañó las intenciones del Duque de Borgoña de hacerse con el poder y de librarse de su suegro. A su vez, el nuevo monarca se apoyó en las oligarquías urbanas que habían perdido sus cargos en los concejos y como representantes en Cortes ante el avance del "grupo fernandista" (particularmente, luego de la muerte de Isabel). Además, Martínez Millán señala, respecto de los miembros de estas oligarquías urbanas, con cierta exageración, que en su mayoría se hallaban presos de la Inquisición.[5] Al mismo tiempo, Felipe desplazaba a su esposa y procedía a gobernar en su nombre: Fernando el Católico, cada vez más acorralado, finalmente cedió ante su yerno y aceptó apartar a Juana del poder. Rápidamente, el "grupo fernandista" perdió posiciones en las administraciones, tanto reales como locales, y comenzó a instalarse lo que ha dado en llamarse "partido felipista".[6]

En términos "espirituales", Martínez Millán sostiene que este último grupo planteaba una conciliación entre convertidos y cristianos viejos, defendiendo una religión interior, de tendencia mística. Respecto de la Inquisición, propugnaba que el tribunal debía ser un instrumento con fines netamente religiosos, que descubriera y castigase a los falsos conversos.[7] A diferencia de los felipistas, el autor afirma que los fernandistas se identificaban con una religiosidad más formalista y volcada hacia el exterior. Asimismo, no tenían problemas en que el Santo Oficio fuese utilizado con fines políticos y sociales.[8] Sobre esta postura, Stefania Pastore remarca que, en los últimos años, la historia de la espiritualidad española se ha visto subordinada a la historia de las elites y los grupos de poder, vinculando de manera excesiva ambos aspectos,

5. José Martínez Millán, "Las elites de poder durante el reinado de Carlos V a través de los miembros del consejo de Inquisición (1516-1558)", *Hispania*, 48:168 (1988), p. 128.

6. Sobre la llegada y el ascenso de Felipe al poder, véase Aurelio Espinosa, *The Empire of the Cities: Emperor Charles V, the Comunero Revolt and the Transformation of the Spanish System*, Leiden, Brill, 2009, pp. 42-46.

7. José Martínez Millán, "Las elites de poder", pp. 119-120.

8. Por otra parte, es interesante cómo se ve, a través de los procesos inquisitoriales, la importancia mucho mayor que le otorgaba el Tribunal a la cuestión ritual o exterior del cristianismo por sobre, por ejemplo, el conocimiento doctrinal. Así, los delitos de judaizar eran en su mayoría una cuestión práctica, más que sostener determinada proposición. Es esclarecedor, al respecto, María del Pilar Rábade Obrado, "Religiosidad y práctica religiosa entre los conversos castellanos (1483-1507)", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 194:1 (1997), pp. 96-102. Esta historiadora afirma que la Inquisición parece entender la religiosidad desde una óptica esencialmente material (p. 97). Pérez García ha discutido este punto en diversos trabajos, intentando deshacer el antagonismo interioridad/exterioridad (Rafael M. Pérez García, "Formas interiores y exteriores de la religión en la baja Andalucía del Renacimiento. Espiritualidad franciscana y religiosidad popular", *Hispania Sacra*, 61:124 [2009], pp. 587-520).

y cayendo en un automatismo que suele anular la riqueza de ambos enfoques.[9]

Teniendo en cuenta estas advertencias, consideraré las acciones de Felipe I respecto del Santo Oficio como una respuesta a la coyuntura surgida en Castilla en oposición al Tribunal, especialmente a partir del nombrado caso Lucero, sin identificar directamente como "espiritualistas" al llamado "partido felipista". De este modo, el esposo de Juana más bien aglutinaba distintos descontentos, entre los que se encontraba la insatisfacción respecto del Santo Oficio, pero sin que ello implicara una unidad religiosa de todos los que, por variadas razones, se volvieron sus partidarios.[10] Así, en correspondencia con esta conflictividad, Felipe y Juana, ya autoproclamados reyes de Castilla, enviaron desde Bruselas una carta a distintos nobles de España, en la que dejaban sentada su posición en los siguientes términos:

> Rogar y mandar que suspendan el efecto de la Santa Inquisición, y depongan todos los negocios della en el estado en que están, hasta que, placiendo á Dios, Nos seamos en esos nuestros reinos, que con su ayuda será presto, no por cierto por la remover ni quitar, antes para la acrecentar, porque nuestra santa fe católica sea ensalzada; sino porque queremos que por nuestro acuerdo é consejo se entienda en el dicho negocio, por ser como es tan santo é católico.[11]

De esta forma, ordenaron suspender las actividades del tribunal hasta que ellos arribaran a Castilla, aclarando que no tenían intención de abolir al Santo Oficio sino de "acrecentarlo". En la carta enviada al inquisidor general y arzobispo de Sevilla, Diego de Deza, destacaban la necesidad de

9. Stefania Pastore, *Una herejía española. Conversos alumbrados e Inquisición*, trad. Clara Álvarez Alonso, Madrid, Marcial Pons, 2010 (2004), p. 35. Por otro lado, Martínez Millán sostiene un enfoque y postura similar muchos años después (José Martínez Millán, "Corrientes espirituales y facciones políticas en el servicio del emperador Carlos V", en *The World of Emperor Charles V*, eds. Wim Blockmans y Nicolette Mout, Amsterdam, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 2004, pp. 97-126).

10. Thomas, haciendo referencia a esta coyuntura, si bien sigue a Martínez Millán en muchos aspectos, no caracteriza la religiosidad de cada uno de estos grupos de un modo completamente homogéneo. Particularmente en el caso del inquisidor Lucero, prefiere hablar del "partido felipista" y de los conversos cordobeses como dos grupos diferenciados que confluyeron en intervenir frente al Santo Oficio (Werner Thomas, *La represión del protestantismo en España 1517-1648*, Leuven, Leuven University Press, 2001, pp. 27-28).

11. "Carta de Felipe y Juana a los Duques de Nájera, Bejar, del Infantado, Arcos, Medinaceli, Medina Sidonia, al Condestable y al Almirante; a los Condes de Cabra, Benavente y Ureña; a los Marqueses de Villena y Pliego", fechada en Bruselas el 30 de septiembre de 1505 (*Colección de documentos inéditos para la historia de España. VIII*, Madrid, Imprenta de la Viuda de Calero, 1846, pp. 336-337).

que ellos estuvieran presentes en el reino para continuar con los procesos iniciados, pero aclarando, de modo muy diplomático, que "creemos de vuestras conciencias que justa é jurídicamente se procede contra ellos". No por ello dejaban de insistir, sin embargo, en que "todo se suspenda",[12] incluso los procesos contra los muertos.[13] Además, otorgaron poder para:

> Que ejecuten é puedan ejecutar las personas, contra las personas é bienes de los que lo contrario hicieren y no obedecieren y cumplieren lo que por esta nuestra carta mandamos; é si necesario fuere, los puedan desterrar de los dichos reinos é señoríos, e tomar las temporalidades que en ellos tovieren.[14]

Si bien las cartas expresaban tener intención de mantener el tribunal e incluso reforzarlo ("queremos favorecer, ayudar é multiplicar, é si necesario fuese, ponerla en todo el mundo"), se puede reconstruir que sus dichos eran signo de la existencia de un trasfondo de inquietud hacia el Santo Oficio en muchos sectores de Castilla, especialmente entre las oligarquías de las ciudades.[15] Fueron estas últimas las que presionaron a Fernando para que, a pesar de haber sido nombrado gobernador a perpetuidad en las Cortes de Toro, aceptara organizar unas nuevas Cortes que reconocieran a Felipe y a Juana como monarcas castellanos.

El hecho de que Felipe haya enviado estas cartas desde Bruselas no se entiende si no se considera el caso del inquisidor Lucero. Diego Rodríguez de Lucero había sido nombrado inquisidor de Córdoba en 1499, bajo la protección del inquisidor general Diego de Deza.[16] Inmediatamente luego de su designación, Lucero habría encontrado a un grupo de conversos que decía esperar la inminente llegada de un nuevo Mesías. Con métodos sumamente violentos según sus detractores, desbarató una gran banda de supuestos judaizantes, quemando a ciento treinta de ellos en dos autos de fe. Tanto el concejo de la ciudad como el cabildo catedralicio formularon quejas que llegaron tanto a la corte del Rey Católico como a la Suprema. Por ello intervino una visita de control que sostuvo las deci-

12. "Carta de Felipe y Juana al Inquisidor General y miembros del Consejo de la Suprema", fechada en Bruselas el 30 de septiembre de 1505 (ibídem, p. 338).

13. Ibídem, p. 339.

14. Ibídem, p. 341.

15. Ibídem, p. 342.

16. Sobre Diego de Deza, existe una biografía de hace más de un siglo (Armando Cotarelo y Valledor, *Fray Diego de Deza: ensayo biográfico*, Madrid, Imprenta de José Perales y Martínez, 1902). Sobre su pensamiento, véanse las referencias en José Martínez Millán, "Corrientes espirituales y facciones políticas", pp. 115-116, n. 95.

siones de Lucero.[17] Queda claro, pues, que este inquisidor, con apoyo de Diego de Deza y del mismísimo Fernando, tenía la intención de acabar con el grupo de supuestos judaizantes comandado por Hernando de Talavera, arzobispo de Granada y confesor de Isabel hasta su muerte. Este prelado se había encargado de entorpecer algunas actividades del Santo Oficio desde su influyente posición en la corte.[18] Debido al proceso que se le inició, la indignación se extendió por muchas partes del reino. Pedro Mártir de Anglería, por ejemplo, amigo de Talavera, escribió numerosas cartas en las que denunciaba la "maldad" de Lucero y defendía al arzobispo y a sus familiares. En una de estas epístolas, afirmaba:

> Cuán falsamente pienso que Lucero –a quien con más justicia creo que debía llamarse *tenebrario*– te ha acusado a ti y a los tuyos, con qué artes reclutó testigos para probar sus ficciones.[19]

Este descontento culminó con una reunión de representantes de algunas ciudades castellanas con Fernando.

Según el duque de Nájera, por otro lado, se había extendido la idea de que la Inquisición no se detendría ni ante los cristianos viejos, y que no existía forma de resolver el descontento de la nobleza y de los concejos contra Fernando sin una revisión de los procesos inquisitoriales que habían generado enorme fastidio en el marco de la transición entre el régimen de Felipe –para entonces, ya fallecido– y el del Rey Católico.[20] Finalmente, el

17. Werner Thomas, *La represión del protestantismo*, p. 26.

18. Sobre el pensamiento de Hernando de Talavera y sus seguidores, véanse Stefania Pastore, *Una herejía española*, pp. 39-83 y *passim*; Isabella Iannuzzi, *El poder de la palabra en el siglo XV: Hernando de Talavera*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2009; Michelle Olivari, "Hernando de Talavera i un tractar inèdit de Diego Ramírez de Villaescusa", *Manuscrits*, 17 (1999), pp. 39-56; María Laura Giordano, *Apologetas de la Fe. Elites conversas entre Inquisición y patronazgo (siglos XV y XVI)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2004, pp. 96 y ss.; Francisco Márquez Villanueva, "Estudio preliminar", en Hernando de Talavera, *Catolica impugnación del heretico libelo maldito y descomulgado*, Córdoba, Almuzara, 2012, pp. xlix-xcviii; ibídem, "Ideas de la «Catolica impugnación» de fray Hernando de Talavera", en ídem, *De la España judeoconversa. Doce estudios*, Barcelona, Ediciones Belaterra, 2006, pp. 229-244. El proceso a Hernando de Talavera no se ha conservado, pero sí una bula de Julio II referido a ese proceso, reproducida y traducida en Tarsicio Herrero del Collado, "El proceso inquisitorial por delito de herejía contra Hernando de Talavera", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 39 (1969), pp. 671-706.

19. "Carta 333 de Pedro Mártir de Anglería al Arzobispo de Granada", fechada en Torquemada a 7 de marzo de 1507 (Pedro Mártir de Anglería, *Epistolario*, ed. y trad. José López de Toro, en *Documentos inéditos para la historia de España*, Madrid, Imprenta Góngora, 1955, vol. X, p. 175 [la bastardilla se halla en el original]). Sobre Pedro Mártir de Anglería, véase José Luis González Novalín, "Pedro Mártir de Anglería y sus «triunviros» (1506-1522)", *Hispania Sacra*, 33:67 (1981), pp. 143-197.

20. Stefania Pastore, *Una herejía española*, p. 120.

encuentro se concretó. La reunión se realizó en Santa María del Campo, villa ubicada entre Burgos y Palencia, donde Fernando había fijado residencia en septiembre de 1507. Las ciudades más afectadas por los procesos, Córdoba, Granada y Toledo, fueron las que tuvieron mayor participación. El representante de la última de las mencionadas, Fernán Álvarez de Toledo, converso afectado por el Santo Oficio, se refirió, entre otras cosas, a una cuestión que iba a cobrar mayor importancia: "que non dudamos que algunos con malos deseos procuren esta divisyón que, quando an visto que no pueden hazer herejes, quieren hazer enemigos del servicio de vuestra Alteza".[21] Así, la Inquisición no se estaba dedicando solamente a perseguir herejes en el sentido religioso del término, sino también a supuestos enemigos del monarca (lo que puede caracterizarse como un uso del Santo Oficio para fines políticos).[22]

La intención de los representantes de las ciudades era que Fernando solucionara esta situación de persecución alarmante por parte de la Inquisición. Gonzalo de Ayora, diputado por Córdoba en dicha reunión, relató en una carta sus pedidos al Rey de Aragón, afirmando que le había prometido cumplir sus tres pedidos.[23] Primeramente, comenta que requirió que

21. El documento que relata los acontecimientos se encuentra reproducido como apéndice en Francisco Márquez Villanueva, *Investigaciones sobre Juan Álvarez Gato. Contribución al conocimiento de la literatura castellana del siglo XV*, Madrid, Real Academia de Española, 1974, p. 405.

22. Sobre la Inquisición y la política, especialmente las luchas de bandos nobiliarios, mostrando el uso de la Inquisición por parte de distintos sectores sociales, no sólo la monarquía, resulta ejemplificador el clásico estudio de Jaime Contreras, *Sotos contra Riquelmes: regidores, inquisidores y criptojudíos*, Madrid, Anaya-Mario Muchnik, 1992. Sobre el uso de la Inquisición en la política a fines del XVI, véase Richard Kagan, *Los sueños de Lucrecia. Política y profecía en la España del siglo XVI*, trad. Francisco Carpio, Madrid, Nerea, 1991 (1990). Este último estudio contextualiza el caso quizá más conocido al respecto, que es el de Antonio Pérez. Sobre este personaje, véase Gregorio Marañón, *Antonio Pérez: el hombre, el drama, la época*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1947. Sobre la Inquisición, la monarquía y la política en general, véanse Bartolomé Bennassar, "Por el Estado, contra el Estado", en *Inquisición Española: poder político y control social*, ed. Bartolome Bennassar, trad. Javier Alfaya, Barcelona, Crítica, 1984 (1979), pp. 321-336; Francisco Tomás y Valiente, "Relaciones de la Inquisición con el aparato institucional del Estado", en *La Inquisición Española. Nueva visión, nuevos horizontes*, ed. Joaquín Pérez Villanueva, Madrid, Siglo XXI, 1980, pp. 41-60; José María García Marín, "Inquisición y poder absoluto (siglos XVI-XVII)", *Revista de la Inquisición*, 1 (1991), pp. 105-119; Joseph Pérez, *Breve historia de la Inquisición en España*, trad. María Pons Irazazábal, Barcelona, Crítica, 2003 (2002), pp. 179-196.

23. Gonzalo de Ayora es un personaje sumamente rico (con una posterior participación en la revuelta comunera) que merece un estudio mayor sobre su vida y sus escritos. Algunos trabajos al respecto son los de Félix Ferrer García, "Reyes y soldados, héroes y comuneros en la biografía de Gonzalo de Ayora (1466-1538)", *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval*, 19 (2007), pp. 265-292; Cesáreo Fernández Duro, "Noticias de la vida de Gonzalo de Ayora y fragmentos de su crónica inédita", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 17 (1890), pp. 343-375; E. Cat, *Essai sur la vie et les ouvrages du chroniqueur Gonzalo de Ayora*, París,

"la ynquisycion se hyciesse como debya y que procediendo con derechura no afloxase". A su vez, solicitaba que se hiciese guerra a los moros, pero también que se disminuyera la exigencia de recursos a algunas poblaciones andaluzas que estaban "fatigadas" por tanto aportar a las guerras.[24] Como se percibe, el problema de la Inquisición se incluía entre reclamos de otra índole. De todos modos, no resultaba secundario, ya que se ubicaba a la cabeza de las peticiones de una ciudad como Córdoba. Más adelante en la carta, el representante se refiere puntualmente al caso Lucero:

> En lo de la ynquisycion el medio que se dyo fué confyar tanto del S. arçobispo de Sevilla y de Luzero y Juan de la fuente, con que infamaron todos estos Reynos y destruyeron gran parte dellos syn dios y syn justicia, matando y robando y forzando donzellas y casadas, en gran vituperio y escarnio de la Religion christiana.[25]

Aquí las referencias ya eran más agresivas. Se acusaba al inquisidor general y a sus colaboradores de haber realizado algunos de los peores daños posibles. Son claras algunas coincidencias con las declaraciones de Mártir de Anglería antes citadas, como el cuestionamiento de los métodos utilizados para llevar adelante los procesos, mostrando entre ambos cierta opinión relativamente extendida.[26] Estas críticas presentan dos aspectos. Por un lado, se realizaban en un ámbito de relativa privacidad, pues las cartas eran escritos de índole personal (aunque es cierto que posturas similares, en el caso de Ayora, se emitieron también en un ámbito público, como el encuentro con Fernando). Por otro lado, se puede proponer que estas acusaciones se podían efectuar debido al contexto de falta de consenso que afectaba al Santo Oficio en la opinión de muchos castellanos.

En el marco de esta reunión, el descontento hacia Fernando había crecido en algunas regiones, principalmente en Andalucía, donde en 1506 se había formado una liga de "grandes" de la región destinada a resistir su regreso como gobernador de Castilla. En este marco, la conflictividad generada por los agentes del Rey se incrementó, y entre ellos se contaban los inquisidores. Hacia 1508, estalló en Córdoba una revuelta comandada por el Marqués de Priego, con colaboración de otros nobles. Las causas y

---

Ernest Leroux Éditeur, 1890; Miguel Ángel Ortí Belmonte, "Biografía de Gonzalo Ayora", *Boletín de la Real Academia Española de Córdoba*, 74 (1956), pp. 5-25.

24. "Carta de Gonzalo de Ayora al secretario del rey D. Fernando, Miguel Pérez de Almazán", fechada en Palencia, 15 de Julio de 1507 (Cesáreo Fernández Duro, "Noticias de la vida", p. 447).

25. Ibídem, p. 448.

26. Recuérdese que la carta de Anglería ya citada es del 7 de marzo de 1507; esta otra es del 15 de julio del mismo año.

el desarrollo de la revuelta exceden este artículo, pero cabe decir que existían algunas cuestiones que pueden aportar elementos para comprender la relación entre la Inquisición y la sociedad en aquellos años.[27] Durante el levantamiento, los revoltosos atacaron la cárcel del Santo Oficio. En palabras de Prudencio de Sandoval:

> Atreviose el marqués a esto por ser mozo y verse querido y estimado en Córdoba y por toda la Andalucía. Y así, se arrojó a otro atrevimiento mayor, estando el rey en Nápoles, que fue soltar, rompiendo las cárceles de la Inquisición, muchos presos herejes; y saliose con ello sin haber quien se atreviese contra él.[28]

El objetivo era ir contra Lucero, que se había escapado de la ciudad. Lorenzo de Padilla, cronista de Carlos V, afirmaba que el Marqués de Priego, "avisado de la verdad de lo que pasaba acerca de lo que el Lucero hacia, se vino a Córdoba con propósito de lo prender y enviallo al inquisidor general".[29] A fines de 1506, una carta del concejo cordobés expresaba este descontento, acusando al inquisidor de que:

> Para abtorizar su falso propósito y dañada yntencion y fazerlo creer a las gentes hizieron que los presos, moços y moças, aprendiesen oraciones de judíos en la cárcel para que las dixesen y asentasen en los procesos, por que, vistas por los letrados, menos dubda pusyesen en creer que heran herejes, aunque fuesen christianos viejos.[30]

Como vemos, coinciden las referencias en lo que respecta al modo en que se obtenían las confesiones, lo que contribuía a presentar la imagen de la cárcel del Santo Oficio como la mismísima generadora de judaizantes. Al mismo tiempo, irrumpía la amenaza de que las acusaciones se extendiesen también a los cristianos viejos. En este marco, y éste es un punto clave para entender esta oposición al actuar del tribunal, Edwards afirma que "las actas capitulares de Cordoba y la carta del arzobispo al concejo de Jerez señalan la importancia de los nobles cordobeces en la resistencia al

27. Al respecto, me baso en John Edwards, "La revolte du Marquis de Priego à Cordoue 1508, symtôme des tensions d'une société urbaine", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 12 (1976), pp. 165-172. Otras referencias en ídem, "Politics and Ideology in Late Medieval Córdoba", *En la España Medieval*, 4 (1984), pp. 296-298.

28. Prudencio de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V*, ed. Carlos Seco Serrano, Madrid, Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, 1955-1956, vol. LXXX, p. 32.

29. Lorenzo de Padilla, "Crónica de Felipe I llamado el Hermoso", en *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, Madrid, Imprenta de la Viuda de Calero, 1846, vol. VIII, p. 153. Este autor luego comenta la revuelta de Córdoba y su resolución en las pp. 166-168.

30. Citado en John Edwards, "La revolte du Marquis de Priego", p. 170, n. 5.

inquisidor Lucero", para luego destacar como central la alianza entre los aristócratas y los conversos a causa de las relaciones que ambos grupos habían entablado entre sí.[31] De esta forma, existía la posibilidad de un acercamiento entre cristianos viejos, nobles en este caso, y cristianos nuevos, a causa de la existencia de un enemigo común: la Inquisición.

Cabe aclarar que estas alianzas solían ser denunciadas por los sectores populares cuando atacaban a los nobles en épocas de descontento. No obstante, interesa resaltar el hecho de que, como reaparecerá posteriormente, el sector normalmente llamado converso no fue siempre el único interesado en detener los "excesos" del Santo Oficio. Así, si bien sectores conversos solían estar presentes en las manifestaciones contra el tribunal, el hecho de tener esta condición no fue necesariamente un factor excluyente, ya que muchos cristianos viejos podían coincidir en los reclamos por motivos económicos, políticos y religiosos. De este modo, lo que afirma Doris Moreno refiriéndose a los letrados –"la crítica a la Inquisición no es privativa de los conversos, aunque éstos tengan inicialmente un protagonismo mayor"– también sería aplicable en el caso de manifestaciones sociopolíticas más amplias.[32] En este sentido, es significativo el célebre comentario del jesuita Juan de Mariana, que si bien se refiere al momento inicial de instauración de la Inquisición, puede aplicarse a las décadas posteriores:

> Al principio pareció muy pesada a los naturales. Lo que sobre todo extrañaba era que los hijos pagasen por los delitos de los padres, que no se supiese ni manifestase el que acusaba, ni le confrontasen con el reo, ni oviese publicación de testigos, todo lo contrario a lo que de antiguo se acostumbraba en los otros tribunales. Demás desto les parecía cosa nueva que semejantes pecados se castigasen con pena de muerte.[33]

Se desprende así la no distinción entre cristianos viejos y nuevos en relación con la novedad que la Inquisición resultaba para la población.

31. *"Les «actas capitulaires» de Cordoue et la lettre de l'archevèque au conseil de Jerez indiquent l'importance des nobles cordouans dans la résistance a l'inquisiteur Lucero"* (ibídem, p. 171 [la traducción al castellano citada en el cuerpo del texto es mía]). La carta se refiere a una misiva del arzobispo de Sevilla e inquisidor general, en la cual se hace referencia a los intentos del concejo cordobés de actuar contra Lucero (ibídem, p. 170).

32. Doris Moreno, *La invención de la Inquisición*, Madrid, Marcial Pons, 2004, p. 95. Sobre este punto, como se retomará más adelante, es enriquecedora la perspectiva de Olivari respecto de la existencia de una opinión pública, con todas las aclaraciones del caso, a comienzos del siglo XVI, en Castilla y Aragón (Michele Olivari, *Entre el trono y la opinión. La vida política castellana en los siglos XVI y XVII*, trad. Jesús Villanueva, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2004 [2002]).

33. Juan de Mariana, "Historia general de España", en *Obras del padre Mariana*, Madrid, M. Rivadeneyra Editor, Biblioteca de Autores Cristianos, 1854, vol. 31, p. 202.

De este modo, ya a comienzos del siglo XVII se percibía la imposibilidad de limitar el descontento hacia el tribunal solamente a quienes fueron sus víctimas.[34]

Con posterioridad a la represión de la revuelta en Córdoba, Lucero fue juzgado por una congregación. Diego de Deza fue reemplazado en su cargo de inquisidor general por el ya entonces cardenal Cisneros, exconfesor de Isabel (considerado por Deza como alguien de dudosa amistad respecto del Santo Oficio).[35] Además, Cisneros no era miembro del partido "aragonés", por lo que también por dicho motivo se le tenía desconfianza. No obstante, el Consejo de Inquisición fue ocupado por partidarios de Fernando. Esto explicaría por qué Lucero, a pesar de los cargos que se le endilgaban, no fue sancionado con penas graves por la congregación.[36] Por ello, la posición de Cisneros como supuesto enemigo del Tribunal no se puede reconstruir a partir de este caso. Al decir de Martínez Millán, resulta "cierto que Cisneros nombró a personas de su confianza para oficios inquisitoriales e, incluso, para la administración de la monarquía, pero muy pocos de ellos adquirieron puestos de responsabilidad".[37] El tribunal en lo fundamental continuaba controlado por el mismo grupo que había sostenido a Lucero durante varios años, lo que mostraría que no hubo un cambio fundamental tras el "escándalo". Como se verá, la continuidad de las críticas revelaría que los problemas que generaba su accionar lejos estaban de haberse terminado.

La llegada de Carlos de Habsburgo y la Inquisición

Muerto Fernando en 1516, Carlos de Habsburgo tenía la intención de proclamarse rey de Castilla y del resto de los reinos, a pesar de la presencia de Juana como reina. Si bien Fernando había nombrado a su nieto

34. Esta idea también se desprende del fundamental estudio de Stefania Pastore, *Il Vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma, Edizioni Storia e Letteratura, 2003, cuyas conclusiones serán retomadas parcialmente al final de este texto.

35. Véase la carta que Diego de Deza le escribe a Fernando, en la que afirma: "no se excuse v. al. ante dios que puesta la yinquisición en sus manos [en las de Cisneros] la defendería como hasta agora lo [ha] impunado, porque la impunaçion que él a hecho y hace a este Santo Oficio sale de odio y enemiga que le tiene lo cual está bien conocido" (citada en José Martínez Millán, "Las elites de poder", pp. 136-137, n. 117). Además, cabe resaltar que Cisneros había defendido a Talavera desde el momento en que comenzaron las acusaciones contra él y su familia (Isabella Iannuzzi, *El poder de la palabra en el siglo XV*, pp. 471-472).

36. Un análisis detallado de la actividad de la Congregación y una sumarísima reproducción de documentación al respecto pueden verse en Tarsicio de Azcona, "La Inquisición española procesada por la Congregación General de 1508", en *La Inquisición Española*, pp. 89-163.

37. José Martínez Millán, "Las elites de poder", p. 138.

gobernador y administrador del reino, este título no resultaba suficiente para el joven príncipe, que tenía intención de ser nombrado rey, lo que finalmente fue concretado por la corte de Bruselas en marzo de 1516. La noticia no fue bien recibida en Castilla. El Consejo Real ya había declarado en una carta a Carlos que, ante los rumores de que se daría dicho paso, no se trataba de un proceder correcto:

> No hay necesidad en vida de la Reina nuestra señora, vuestra madre, de se intitular Rey [...] porque aquello seria disminuir el honor y reverencia que se debe por ley divina y humana á la Reina nuestra señora.[38]

En este marco, si bien las protestas importantes en relación con el Santo Oficio habían disminuido en la primera mitad de la década de 1510, no lo hicieron los múltiples y pequeños conflictos entre el Tribunal y las autoridades urbanas en distintas ciudades. Un ejemplo de ello era el caso de Cuenca en 1515. En esta ciudad, las elites solicitaron que los sambenitos de los condenados por la Inquisición se exhibieran en un lugar menos público que la catedral, porque la muestra podía generar la sensación de que todos en la ciudad habían cometido el crimen de herejía.[39] Al respecto, y ante otros sucesos similares, Stephen Halizcer afirma claramente, pensando en el episodio de las Comunidades, que la actividad inquisitorial contribuyó al incremento de la hostilidad de las ciudades hacia el gobierno, debido a que era parte de la política real emplear el Tribunal para necesidades de carácter general de la corona.[40]

Al igual que en el caso de su padre, la llegada de Carlos a Castilla inició una nueva coyuntura caracterizada por la esperanza de cambio y la aspiración de que los reclamos de reforma del Santo Oficio fueran tomados en consideración.[41] Hallamos aquí una inicial similitud: la sucesión parecía

38. "Carta del Consejo Real al príncipe Carlos", fechada en Madrid el 4 de marzo de 1516 (Alonso Santa Cruz, *Crónica del emperador Carlos V*, ed. Antonio Blázquez y Ricardo Beltrán y Róspide, Madrid, Real Academia de la Historia, 1920, vol. 1. p. 108).

39. Stephen Haliczer, *The Comuneros*, p. 43.

40. Ibídem, p. 43. Si bien esta idea del uso de la Inquisición para los propósitos de la monarquía castellana es fundamental y no se la discutirá aquí, sí debe tenerse cierto cuidado de no pensar, como lo hace Pablo Sánchez León, que éste fue el motivo que generó que una revuelta como la comunera tuviera posiciones críticas frente al Santo Oficio. Estos argumentos se retomarán al final del artículo.

41. Sobre Carlos I, la bibliografía es muy amplia. Entre otros trabajos, véanse Manuel Fernández Álvarez, *La España del emperador Carlos V (1500-1558; 1517-1556)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979; ídem, *Carlos V: un hombre para Europa*, Madrid, Espasa-Calpe, 1999; Pierre Chaunu, *La España de Carlos V*, trad. Esteban Riambau Saurí, Barcelona, Península, 1976; Alfred Kohler, *Carlos V: una biografía*, trad. Cristina García Ohlrich, Madrid, Marcial Pons,

abrir las puertas para la concreción de algunos cambios. Sin embargo, creo que la situación fue diferente por dos motivos: por un lado, con el gobierno de Carlos los intentos de modificación de algún aspecto de la Inquisición tuvieron una participación mayor por parte de las ciudades, en especial por ser las Cortes del Reino quienes reclamaban. Por otro lado, el nuevo monarca se mantuvo firme frente a las peticiones de las elites urbanas: no existió una medida que pudiera considerarse un apoyo a éstas, como en el caso de Felipe, quien al menos de momento había suspendido las actividades inquisitoriales. No obstante, existieron algunas acciones que podrían considerarse en dicha dirección. Luego de la muerte del Rey Católico, "se decía que su sucesor el príncipe Carlos, y, dada su edad, sobre todo sus consejeros flamencos, no sentían mucha simpatía hacia la institución".[42] Éste sería el caso del canciller Jean Le Sauvage, aunque sus posturas no prosperarían luego de su muerte.

Así, durante los primeros años del gobierno de Carlos I, las Cortes del Reino tomaron un interesante protagonismo en la crítica a la Inquisición, de un modo único en la historia del Santo Oficio. Posteriormente, si bien las críticas continuaron, pocas veces se hicieron a través de esta vía con la magnitud que aquí se verá. A su vez, no se debe menospreciar esta forma, dado que eran los representantes de las ciudades los que intervenían. Se supone que a partir de sus peticiones se pueden reconstruir varias de las exigencias y las incomodidades del Reino. En este punto, lo que quiero destacar es el trasfondo colectivo que tenían las proposiciones que analizaré, cuestión fundamental para este estudio: no son opiniones individuales o de pequeños grupos, sino de un órgano de participación en la política general como son las Cortes, lo suficientemente heterogéneo en términos geográficos como para afirmar que existía al menos cierto consenso relativamente extendido respecto de algunos aspectos del funcionamiento del Tribunal y que las quejas no referían a un inquisidor en particular.

Cabe aclarar, cuestión que no se había mencionado, que ya en la década de 1500 se realizaron peticiones de Cortes con referencias que pudiesen afectar al Santo Oficio. En particular, en las Cortes de Toro de 1505, la petición ochenta y tres afirmaba:

2000 (1999). En particular, sobre su llegada a Castilla y primeros años de gobierno, véanse Joseph Pérez, *La revolución de las Comunidades*, pp. 112-158; ídem, "Moines frondeurs et sermons subversifs en Castille pedant le premier séjour de Charles-Quint en Espagne", *Bulletin Hispanique*, 67:1-2 (1965), pp. 5-24; Aurelio Espinosa, *The Empire of the Cities*, pp. 46-65; María Asenjo González, "Las ciudades castellanas al inicio del reinado de Carlos V", *Studia Historica. Historia Moderna*, 21 (1999), pp. 49-115.

42. Werner Thomas, *La represión del protestantismo*, p. 31.

> Quando se prouare que algun testigo depuso falsamente contra alguna persona o personas en alguna causa criminal, en la qual, sy no se averiguase su dicho ser falso, aquel o aquellos contra quien depuso merescía pena de muerte o otra Pena corporal, que al tal testigo, averiguandose cómo fue falso, le sea dada la misma pena en su persona e bienes como se le deuiera dar a aquel o a aquellos contra quien depuso, seyendo su dicho verdadero, caso que en aquellos contra quien depuso no se execute la tal pena, pues por él no quedó de dar gela, lo qual mandamos que se guarde e execute en todos los delitos de qual quier calidad que sean; e en las otras causas criminales e ciuiles, mandamos que contra los testigos que depusieren falsamente, se guarden e executen las leyes de nuestros reynos que sobrello disponen.[43]

Se reclamaba así que los testigos debían ser responsables de sus testimonios y, en caso de resultar éstos falsos, debían sufrir la pena que le habría correspondido al acusado si la acusación hubiera sido cierta, fuese ésta corporal o la confiscación de bienes; a su vez, en esta situación el acusado sería absuelto. De este modo, el contenido de la petición era general; no atañía particularmente a los procesos del Santo Oficio. No obstante, la aplicación de ésta habría generado una clara disminución de las denuncias, debido al riesgo que causaría para el delator su falso testimonio. En el proceso inquisitorial, los testigos eran secretos para el acusado, pero no para los jueces, por lo que esta medida pudo haberse aplicado fácilmente.

Al mismo tiempo, los escritores inquisitoriales, como Francisco Peña, en sus comentarios al *Directorium inquisitorum* de Nicolau Eymeric, se oponía al uso de la ley del talión hacia los acusadores, porque disminuía el número de delatores. Esta mención podría mostrar que la diferenciación del "nuevo" derecho inquisitorial respecto del secular implicó un conflicto intelectual y político, que incluso varió entre 1376, cuando escribió Eymeric, y el siglo XVI, cuando Peña afirmaba que esta práctica respecto de los acusadores había entrado en desuso.[44] La persistencia de esta situación de "privilegio" por parte del derecho inquisitorial colaboró para que "la colectividad católica [no manifestara] demasiados escrúpulos ni temores a la hora de denunciar o acusar a los falsos cristianos".[45]

43. *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1882, vol. IV, p. 217.

44. Nicolau Eimeric y Francisco Peña, *El manual de los inquisidores*, ed. Luis Sala-Molins, Barcelona, Muchnik, 1983 (1973), p. 137.

45. José María García Marín, "Proceso inquisitorial-proceso regio. Las garantías del procesado", *Revista de la Inquisición*, 7 (1998), p. 139. Sobre la particularidad del derecho inquisitorial respecto del resto, es fundamental el clásico estudio de Italo Mereu, *Historia de la intolerancia en Europa*, trad. Rosa Rius y Pere Salvat, Barcelona, Paidós, 2003 (1995).

Entonces, llegado Carlos al trono, en las primeras Cortes que convocó a realizarse en Valladolid en 1518, reaparecieron cuestiones vinculadas al Santo Oficio, esta vez con una referencia directa a la institución. La petición cuarenta de las Cortes requería:

> Suplican a vuestra Alteza mande a probeer que del oficio de la Santa Inquisycion se proceda de manera que se guarde entera justicia, e los malos sean castigados, e los buenos inocentes non padezcan, guardando los santos conones y derecho comun que enesto habla, y que los juezes que para esto tobieren, sean generosos, de buena fama e conciencia, e de la edad quel derecho manda, tales que se presuma que guardarán justicia, e que los hordinarios sean los juezes conforme justicia.[46]

El párrafo resulta en extremo interesante: en primer lugar, pedía que se guardara justicia, castigando a los malvados y no a los inocentes. La solicitud guarda relación con la "mala utilización" a la que antes nos referimos: se evitaba en apariencia atacar a la institución en tanto "idea", y se centraban las críticas en aspectos histórico-coyunturales, como los claros excesos que muchos inquisidores cometían. En segundo lugar, cierto aspecto que puede pasar desapercibido es el de que el Tribunal guardase el derecho común y el canónico, lo que era una clara denuncia de la actuación inquisitorial que, como expresamos antes en el caso de los testigos, en algunas formas de su desempeño se manejaba por fuera de ambos universos legales, bajo un régimen especial y privilegiado. En este punto, Stefania Pastore, por ejemplo, interpreta directamente que los peticionantes solicitaban el retorno a la inquisición episcopal, lo que resultaba plausible en el abanico de proposiciones e ideas que esta autora analiza.[47] En tercer lugar, se denunciaba a los jueces y su actuación. Cualquier institución claramente se asocia con los sujetos que la representan, en este caso los inquisidores, por lo que esta queja puede considerarse también como una crítica a la actuación del Santo Oficio. Como se verá, la repetición de esta denuncia mostraría cómo era percibida la actuación inquisitorial por ciertos sectores. Este punto presenta un delicado problema: resulta difícil interpretar qué debían que hacer los inquisidores para que no se los considerara "de mala conciencia". Quizá, la desaprobación de la actuación inquisitorial en sí misma generaba que cualquier actividad de sus miembros fuera vista como condenable, aunque lo que se desaprobara en público fueran determinadas personas, y no la institución en su conjunto.

46. *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, vol. IV, p. 272.

47. Stefania Pastore, *Il Vangelo e la spada*, p. 127.

Cualquiera sea el caso, lo que sí expresaba el párrafo es que la Inquisición era una institución que, como en otras, albergaba agentes que cometían errores o injusticias. Fácilmente puede enmarcarse esta petición en la afirmación de Doris Moreno referida a un abanico de críticas más amplio: "Desde un principio, en España apareció la imagen de la acción inquisitorial arbitraria, ligada a acciones contundentes como el proceso de excepción o los juicios expeditivos".[48]

A este pedido, el representante del Rey respondió que se ocuparía de la cuestión y que administraría "enteramente la justicia, para lo qual rescebirémos los memoriales que nos fueren dados".[49] Por un lado, aceptaba que podía haber irregularidades, y por otro lado, también admitía una posible circulación de memoriales "ansy de agravios como de paresceres".[50] Así, en relación con esta primera experiencia en las Cortes, intervino Jean Le Sauvage. Éste era el canciller en la corte de Flandes, hombre de más de sesenta años en el momento de su llegada a España. Pedro Mártir de Anglería, luego de decir que "su única ambición es amontonar oro", observaba en la siguiente carta la situación del Santo Oficio respecto del canciller, que había caído enfermo:[51]

> A la sagrada Inquisición de la herejía le conviene que vaya cuanto antes a visitar a sus antepasados. Los recién conversos le habían prometido públicamente veinte mil ducados –de los cuales ya había percibido diez mil–, con el objeto de que consultara con el Rey y lo convenciera de que se debían publicar los nombres de los testigos que deponían sobre la herejía, además de encerrarlos en las cárceles públicas. Si Átropos no corta su hilo, la sagrada Inquisición se vendrá abajo y andará por los suelos la fama del desdichado Rey que se deja gobernar por tales Arpías.[52]

El humanista italiano, refiriéndose al proyecto que se está analizando, expresaba el peligro que representaba para el Santo Oficio la presencia de Le Sauvage. Por otro lado, establecía una relación entre el sostenimiento del Tribunal y el aprecio que podía conseguir Carlos en su reino. A pesar de la caracterización que Mártir de Anglería hace de Le Sauvage, se pueden encontrar otras razones complementarias respecto de los motivos por

48. Doris Moreno, *La invención de la Inquisición*, p. 61.

49. *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, vol. IV, p. 272.

50. Ibídem, p. 272.

51. "Carta 619 de Pedro Martir de Anglería dirigida a los marqueses", fechada en Zaragoza el 29 de mayo de 1518 (Pedro Mártir de Anglería, *Epistolario*, vol. XI, p. 319).

52. "Carta 620 de Pedro Martir de Anglería, dirigida a los marqueses", fechada en Zaragoza el 31 de mayo de 1518 (ibídem, p. 320).

los cuales el Canciller fue el encargado de elaborar el proyecto de reforma del Santo Oficio. Antes del desembarco en España, Le Sauvage había sido el principal contacto de Erasmo con la corte de Carlos.[53] Incluso, en el momento de partir hacia la Península, intentó convencer al sabio de que acompañase al flamante monarca a hacerse cargo de su reino. Así, como reconstruye Marcel Bataillon, el Canciller, a diferencia de otros consejeros como el señor de Chièvres, tenía especial interés en las propuestas espirituales erasmianas.[54]

El proyecto resultante era extenso (a Llorente le ocupó más de veinte páginas reproducirlo).[55] Se refería a la mayoría de los aspectos del Tribunal, superando ampliamente el breve capítulo que se había incluido en las Cortes de Valladolid. Al mismo tiempo que se trata de un documento de denuncia de muchas "irregularidades", otorga una detallada idea del funcionamiento de la Inquisición. Comenzaba sosteniendo que, a pesar de que ésta tenía un santo propósito, y que debía su existencia a la voluntad de los Reyes Católicos, "ha sido y es tan estrecha y áspera [...] y [ha] dado lugar a la malicia y dolo de algunos malos oficiales y ministros".[56] Denunciaba que muchos condenados eran inocentes y que otros habían tenido que abandonar el Reino por las persecuciones; la lista de los vejámenes que habían padecido intentaba sin duda causar impacto: "muertes, daños y opresiones, injurias e infamias e intolerables fatigas".[57] El memorial, hablando en nombre de Juana y Carlos, afirmaba la necesidad de remediar dichos excesos.[58] Refiriéndose a los jueces, sostenía, como en la petición, que debían ser de buena conciencia, fama y edad, y que su salario debía ser fijo y no tenía que surgir de los bienes de los condenados, porque de otra forma podía generar que castigasen injustamente para apoderarse del patrimonio de terceros.[59] Al mismo tiempo, sugería que los bienes confiscados no debían ser dados en merced por el rey ni a los jueces ni a oficial inquisitorial; que los tribunales debían aceptar visitas periódicas por parte de personas ajenas a lellos; y que no debían tomar decisiones respecto de los reos o de sus bienes hasta que no existiera sentencia firme y la posibilidad de apelación al Papa

53. Las relaciones son relativamente importantes, ya que, por ejemplo, Erasmo dedicó al entonces príncipe Carlos su *Institutio principis christiani* de 1515.

54. Sobre Erasmo, la corte de Carlos en Flandes y la intervención de Le Sauvage, véase Marcel Bataillon, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo* XVI, trad. Antonio Alatorre, Madrid, FCE, 1983 (1937), pp. 79-82.

55. Juan Antonio Llorente, *Memoria histórica*, pp. 160-183.

56. Ibídem, p. 162.

57. Ibídem, p. 162.

58. Ibídem, p. 163.

59. Este punto resultará fundamental en el análisis que realizaré más adelante.

en última instancia.[60] Junto con estas peticiones centrales, se hallaban otros puntos de menor relevancia.[61] Sobre los prisioneros se postulaba, entre otras cosas, que pudiesen ser visitados por quienes quisieran; que se conociesen los nombres de los testigos; que éstos fueran sometidos a repreguntas en relación con sus denuncias; que el tormento fuera moderado y que se aplicara en una única oportunidad; que no se pudiera atormentar a los testigos, y por último, que las absoluciones fueran reales, es decir, sin la aplicación de ningún otro tipo de pena, y que los procesados no quedaran bajo sospecha a pesar de la falta de pruebas.[62]

En el momento de referirse a las compurgaciones, propone un tratamiento cercano a la ley del talión contra los falsos testigos, al igual que en las Cortes de 1505; que si hubiese algún error en los procesos y las condenas se pudiera volver atrás y declarar absueltos y reconciliados a los condenados, como si nada hubiera sucedido; también exigía que se quitasen los sambenitos, por generar gran infamia a los descendientes que vivían católicamente.[63] A su vez, respecto de los bienes, afirmaba que no había que proceder a su confiscación en el momento mismo de la detención: debía permitirse que los presos continuaran usándolos para su mantenimiento y el de sus familias.[64]

Por último, se ordenaba que el memorial fuera enviado al Papa para su confirmación. Como se percibe fácilmente, el documento tenía intención de acabar con los privilegios que la Inquisición gozaba por fuera del derecho canónico y común, a través de una reforma "integral". Cuando Carlos arribó a Aragón para jurar en las Cortes, los procuradores locales le presentaron un proyecto similar al de Le Sauvage, el cual el Rey prometió cumplir. El canciller falleció en Zaragoza ese mismo año, y rápidamente el monarca dio señales de que no cumpliría con las Cortes aragonesas. En palabras de García Cárcel:

> La mayor significación del reinado de Carlos I en la ejecutoria inquisitorial fue su decidida ratificación de la Inquisición como tal, abortando la ofensiva antiinquisitorial, ofensiva como siempre adherida a la plataforma reivindicativa implícita en las Cortes.[65]

60. Este último punto es importante por el hecho de que luego se perdió esta posibilidad debido a ciertos beneficios otorgados por Adriano de Utrecht, una vez que asumió como Sumo Pontífice.

61. Para todo lo referido a los jueces en el memorial, véase Juan Antonio Llorente, *Memoria histórica*, pp. 166-170.

62. Ibídem, pp. 170-175. Es sabido que nadie salía de un juicio inquisitorial como si nada hubiera sucedido, ya que, aunque no se encontrasen pruebas, el Tribunal nunca quitaba un manto de sospecha sobre el reo.

63. Ibídem, pp. 175-179.

64. Ibídem, pp. 179-180.

65. Ricardo García Cárcel, *Orígenes de la Inquisición Española. El Tribunal de Valencia 1478-1530*, Barcelona, Península, 1976, p. 94.

En Aragón, las Cortes de Monzón de 1510, prolongadas en Barcelona en 1512, ya habían conseguido ciertas reivindicaciones frente al Santo Oficio, especialmente referidas al aspecto jurisdiccional: que se le quitara imperio sobre delitos como la bigamia, la blasfemia y la usura.[66] La llegada del nuevo rey permite trazar un paralelo entre ambos reinos en lo que respecta a sus quejas contra el Tribunal. Sin embargo, este proyecto prometido por Carlos generó que en el reino aragonés se tomara el rumbo de la diplomacia en Roma.[67] Los procuradores enviaron un embajador para tratar de que se cumpliera con lo prometido. Finalmente, como sostiene García Cárcel, la posición de Carlos de mantener al tribunal en la misma situación y en funcionamiento triunfó. A diferencia del anterior, el nuevo canciller Mercurino Gattinara fue quien se ocupó de gestionar que en Roma no se respondieran las quejas aragonesas. Cabe aclarar, además, que el hecho de que los conversos buscasen el amparo de Roma había comenzado ya con la implantación del Tribunal.[68]

Contemporáneamente a estas negociaciones en Roma, las ciudades castellanas continuaron con sus quejas en las Cortes de Santiago y La Coruña en 1520, bajo un clima mucho más tenso entre Rey y Reino, y con Carlos ansioso por abandonar la Península rumbo a tierras germanas. En esta situación de descontento generalizado, la petición número siete de los procuradores pedía lo siguiente:

> Asimismo suplican a V.M. mande que los del Consejo e oficiales dela santa Inquisicion sean personas generosas y de ciencia y conciencia, porque estos guardarán justicia, y sean pagados del salario ordinario y no delos bienes delos condenados, y dela necesidad que para esto hay, si V.M. es servido, se dará plenaria informacion por descargo de su real conciencia.[69]

En principio, si se toma como significativo el orden de las peticiones, en este caso el tema inquisitorial figura en la número siete, mientras que en las Cortes de Valladolid figuraba en la posición cuarenta. Por otro lado, aparece la cuestión de que los jueces no viviesen de los bienes de los condenados, sino que tuvieran un salario, tema que no figuraba en el anterior pedido de Valladolid, pero sí en el proyecto de Le Sauvage. Además, estaba

66. Ibídem, pp. 86-92.

67. Sobre las negociaciones en Roma, véase ibídem, pp. 94-98. También Henry Kamen, *La Inquisición Española. Una revisión histórica*, trad. María Morrás, Barcelona, Crítica, 1999 (1997), pp. 79-80.

68. Henry Kamen, *La Inquisición Española*, pp. 53-54 (páginas dedicadas especialmente al caso aragonés).

69. *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, vol. IV, p. 322.

el mismo reclamo por la "buena conciencia" de los inquisidores. Por último, por si hiciese falta, ofrecían al Rey toda la información que requiriera al respecto.

Las posiciones en torno a la Inquisición durante la guerra de las Comunidades

Se ha expuesto la situación del Santo Oficio y las discusiones en torno a éste en vísperas de las Comunidades de Castilla, conflicto que estalló en 1520 paralela o inmediatamente después de las Cortes de Santiago-La Coruña y de la partida del Rey en busca de la corona imperial. La continuidad de los reclamos sobre el Tribunal durante esta revuelta ha sido poco considerada por los historiadores especialistas en la Inquisición. Henry Kamen, por ejemplo, afirma que la Junta Comunera fue sumamente cuidadosa en emitir algún juicio sobre el Tribunal y que entre sus demandas al Rey no aparece ni una sola referencia al él.[70] Como se verá, esta última cuestión debe ser revisada sobre la base de la bibliografía existente, ya que el problema es más complejo. Debido a que los tratamientos del tema son muchos, no siempre con conciencia de que existen posturas contrapuestas al respecto, incluyo a continuación una breve selección.[71]

En primer lugar, no se puede dejar de mencionar la obra de Américo Castro, quien intentó vincular a los comuneros con los judeoconversos mediante, entre otros factores, la crítica que los rebeldes supuestamente habrían realizado a los métodos inquisitoriales.[72] De este

70. Henry Kamen, *La Inquisición Española*, p. 81. En este punto, Kamen parece estar siguiendo, además de a Joseph Pérez, una idea mucho más vieja que se remonta a Lea, quien sostenía en la revuelta de las Comunidades, "which followed the departure of Charles, the affairs of the Inquisition had no participation" (Henry Charles Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, Nueva York, Macmillan, 1906-1907, vol. 1, p. 221). Una excepción al respecto parece ser el caso de Martínez Millán, ya en su tesis doctoral, pero también en una obra de síntesis reciente sobre el Tribunal (José Martínez Millán, *La hacienda de la Inquisición [1478-1700]*, Madrid, CSIC, 1984, p. 29; ídem, *La Inquisición Española*, Madrid, Alianza, 2009, p. 96).

71. Sobre la historiografía referida al movimiento en general, y no sobre este problema en particular, véanse Joseph Pérez, "Pour une nouvelle interprétation des «Comunidades» de Castille", *Bulletin Hispanique*, 65:3/4 (1963), pp. 238-283; Juan Ignacio Gutiérrez Nieto, *Las comunidades como movimiento antiseñorial*, Barcelona, Planeta, 1973, pp. 21-122; Máximo Diago Hernando, *Le comunidades di Castiglia (1520-1521). Una rivolta urbana contro la monarchia degli Asburgo*, trad. Giorgio Politi, Milán, Edizioni Unicopli, 2001, pp. 11-27; José Joaquín Jerez, *Pensamiento político y reforma institucional durante la guerra de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, Madrid, Marcial Pons, 2007, pp. 32-80.

72. Américo Castro, *La Celestina como contienda literaria. Castas y casticismos*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1965, pp. 41-67 y 166-168. Este autor ya se había

modo, ubicaba el conflicto en su interpretación general de la historia española.[73]

Juan Ignacio Gutiérrez Nieto, ocupándose de la participación conversa en el movimiento, ha sido quien más se ha esforzado por hallar documentos alusivos, incluidos algunos referidos al Santo Oficio.[74] Es una pena que, a pesar de la advertencia que realizara en 1964 ("estas páginas quieren servir de avance en el conocimiento de esta cuestión, esperando que la aportación documental presentada sea estímulo para un estudio más amplio"), en su tesis doctoral de 1973 remita al artículo previo sin agregar nada.[75] No obstante, buena parte de la documentación que utilizaré ha sido recopilada por este autor, por lo que, si bien su artículo resulta muy valioso, me distanciaré de él por su insistencia en buscar linajes conversos en la revuelta, elemento que, muchas veces, poco aporta al debate. Asimismo, en el trabajo publicado en 1973, Gutiérrez Nieto caracterizaba la supuesta crítica de los comuneros a la Inquisición como uno de los causantes del viraje del clero en apoyo al bando realista.[76]

El tratamiento que Joseph Pérez hace de la temática puede considerarse una respuesta a este artículo y a la obra de Américo Castro.[77] Si bien destaca que el programa comunero era de inspiración "liberal", por lo que debía experimentar descontento por la existencia del tribunal, Pérez sostiene que las posturas de ambos autores resultan equivocadas o injustificables. A pesar de estas afirmaciones, a mi entender el historiador francés deja cierto margen de posibilidad al respecto. En su obra posterior, de 1989, parece negar con mayor contundencia la posibilidad de rastrear una opinión de los comuneros respecto de la Inquisición, e

ocupado de manera más sintética de este tema en *La realidad histórica de España*, México, Porrua, 1987, pp. 228 y ss. Además, en una carta personal a Marcel Bataillon, mencionaba sus postulados sobre la revuelta comunera en oposición a la obra de Maravall, que pretendía, a partir de este conflicto, acercar España a Europa, ignorando el aparente trasfondo converso del movimiento (*Epistolario Américo Castro y Marcel Bataillon [1923-1972]*, ed. Simona Munari, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, p. 274; carta fechada en La Jolla, California, 7 de octubre de 1964).

73. Las aproximaciones a su obra y a la de sus seguidores son numerosas. Véanse Eugenio Asensio, *La España imaginada de Américo Castro*, Barcelona, Crítica, 1992; Henry Kamen, "Limpieza and the Ghost of Américo Castro: Racism as a Tool of Literary Analysis", *Hispanic Review*, 64:1 (1996), pp. 19-29; Guillermo Araya, *El pensamiento de Américo Castro. Estructura intercastiza de la historia de España*, Madrid, Alianza, 1983.

74. Juan Ignacio Gutiérrez Nieto, "Los conversos y el movimiento comunero", *Hispania*, 24: 94 (1964), pp. 237-261.

75. Ibídem, p. 238; Juan Ignacio Gutiérrez Nieto, *Las comunidades*, p. 370.

76. Juan Ignacio Gutiérrez Nieto, *Las comunidades*, pp. 370 y ss.

77. Joseph Pérez, *La revolución de las comunidades*, pp. 502-508 y 543-545.

incluso no considera algunos documentos que había tomado en consideración en 1970.[78]

Cabe una mención para algunos autores que, con posturas disímiles en otros sentidos, vincularon a los comuneros con grupos tradicionalistas o espiritualmente reaccionarios, que sostenían una política favorable a la Inquisición. En este punto, el ejemplo más claro es el de Gregorio Marañón, quien en la década de 1940 consideraba a los comuneros como conservadores tanto política como social y espiritualmente.[79] Para caracterizarlos de esta manera, Marañón se basó en la participación de los frailes en el movimiento y en una supuesta defensa del Tribunal, ya que "uno de sus gritos de guerra era el de viva la Inquisición".[80] Al respecto, Joseph Pérez afirma que no halla esta referencia ni en las crónicas ni en los documentos de la época.[81] En un sentido similar, Manuel Fernández Álvarez caracterizaba el levantamiento comunero como "represivo" en lo ideológico, lo que permitiría relacionar su postura con la de Marañón en este punto. No así con el análisis que proponen del aspecto político de la revuelta, donde ambos adoptan posturas divergentes.[82] A su vez, Máximo Diago Hernando menciona el supuesto silencio de los comuneros sobre el Santo Oficio como un factor de cierto conservadurismo por parte de los sublevados, lo que invitaría a matizar la interpretación de Maravall sobre la "modernidad" del movimiento.[83]

78. Joseph Pérez, *Los comuneros*, Madrid, La Esfera, 2001 (1989), pp. 205-209. Incluso, parece ser, a partir de esta última obra, que se expandió la casi no mención de la Inquisición en los trabajos sobre las Comunidades de Castilla. Anteriormente, casi parecía ser un hecho comprobado que los comuneros habían intentado atacar al Tribunal. Dos ejemplos de ello son dos textos que, aunque se ocupaban de otros aspectos de la revuelta, daban cuenta de este punto (véanse Emilio González López, "Los factores económicos del alzamiento de las comunidades de Castilla: la industria textil lanera castellana", *Revista Hispánica Moderna*, 31:1/4 [1965], pp. 188-189; José María Gimeno Viguera, Fernando Gómez Rivas y Ángel Guirao de Vierna, "Un estudio comparativo: las Comunidades y la independencia de los Países Bajos (factores desencadenantes)", *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, 3 [1982], pp. 248-249). Pérez siguió la misma idea de 1989 en uno de sus libros sobre la Inquisición en que se ocupa de la temática (Joseph Pérez, *Crónica de la Inquisición en España*, Barcelona, Martínez Roca, 2002, pp. 118-119).

79. Aquí me baso en Joseph Pérez, "Pour une nouvelle interprétation", pp. 251-254.

80. Gregorio Marañón, *Antonio Pérez*, vol. 1, p. 147.

81. Joseph Pérez, "Pour une nouvelle interprétation", p. 281. Resulta curioso que se ha hallado un testimonio donde era un opositor a los levantados quien pedía que se gritara "¡Viva el Rey y la Inquisición!" (citado en Antonio Paz y Melía, "Padillas y Acuñas en la Comunidad de Toledo", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 12 [1903], p. 415).

82. Manuel Fernández Álvarez, "Derrota y triunfo de las Comunidades", en *Poder y sociedad en la España del Quinientos*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 186-187. Este artículo es la reproducción de una conferencia pronunciada en 1975.

83. Máximo Diago Hernando, *Le comunidades di Castiglia*, p. 182. Además, el autor argumenta que este aspecto matizaría la idea de Maravall sobre la modernidad de las Comunida-

Por último, José Joaquín Jerez es quien se ha ocupado del tema últimamente.[84] Sus conclusiones son similares a las de Pérez, aunque destaca mejor un punto interesante: las contradicciones del pensamiento comunero sobre la Inquisición. A su entender, estas contradicciones no nos permiten saber si en verdad los rebeldes querían reformar el Tribunal. El único punto que sostuvieron habría sido exigir que los jueces no se mantuvieran de la confiscación de los bienes de los reos, lo que el autor considera una "mínima concesión".[85]

En mi opinión, una manera de responder algunos de estos dilemas es relacionando los documentos que vinculan a los comuneros y el Santo Oficio con su contexto. La utilidad de las fuentes que consideraré a continuación ha sido puesta en duda, pues se las ha considerado insuficientes o poco creíbles. Desde otra perspectiva, diferentes aspectos del contexto permitirán otorgar una valoración diferente a los documentos. Así, los he separado arbitrariamente para su exposición. No se trata de hallar una postura única y homogénea entre los comuneros respecto de la Inquisición, sino de destacar la existencia de posiciones diversas, identificando las que predominaron en determinado momento y las que se vieron relegadas.

Las historias y relaciones *posteriores*

Para comenzar, me referiré a dos historias del emperador Carlos V escritas por sus propios cronistas.[86] En primer lugar, *De Rebus Gestis Caroli Quinti Imperatoris et Regis Hispaniae,* de Juan Ginés de Sepúlveda, que abarca hasta la muerte del Emperador.[87] Cabe destacar que, en el caso de

des. Se refiere a José Antonio Maravall, *Las comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*, Madrid, Alianza, 1979.

84. José Joaquín Jerez, *Pensamiento político y reforma institucional*, pp. 558-563. La obra intenta abarcar prácticamente todos los aspectos de la revuelta. Pablo Sánchez León realizó una reseña crítica sobre esta obra, por ocuparse de numerosos temas por mera erudición, sin aportes originales (*Hispania*, 69:233 [2009], 846-849).

85. José Joaquín Jerez, *Pensamiento político y reforma institucional*, p. 562.

86. Sobre los cronistas de Carlos V, véase Richard Kagan, *Los cronistas y la corona*, trad. Pablo Sanchez León, Madrid, Marcial Pons, 2010 (2009), pp. 93-140.

87. Juan Ginés de Sepúlveda, *Historia de Carlos V. Libros I-V. Obras completas I*, ed. Elena Rodríguez Peregrina, Pozoblanco, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 1995. Sobre el contexto de producción y el contenido de la obra, pueden consultarse Baltasar Cuart Moner, "Los romanos, los godos y los Reyes Católicos a mediados del siglo XVI: Juan Ginés de Sepúlveda y su «De Rebus Gestis Caroli Quinti Imperatoris et Regis Hispaniae»", *Studia Histórica. Historia Moderna*, XI (1993), pp. 61-88; Santiago Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del emperador*, Barcelona, Edhasa, 2012; también, el estudio histórico de Cuart Moner en Juan Ginés de Sepúlveda, *Historia de Carlos V*, pp. xxxv-lxxxiii.

Sepúlveda, la bibliografía consultada no ha llamado la atención sobre sus referencias a la Inquisición durante la rebelión comunera. En el momento del estallido de la revuelta en Toledo, Sepúlveda comenta que se decidió enviar cartas a las otras ciudades para coordinar ciertos reclamos. Entre los distintos aspectos considerados, un último punto exigía:

> Que a los magistrados llamados "Inquisidores de herejes" se les prescribieran las normas a que habían de ajustarse a la hora de incoar un proceso, de manera que la consideración primordial fuese la de velar por la pureza de la fe, pero la siguiente la de que no se causaran, so pretexto de la religión, graves injusticias, como de vez en cuando sucedía.[88]

Desde muy temprano, se habían elaborado reglamentos internos al Tribunal, con los cuales se regulaba su actuación.[89] Éstos eran secretos, por lo que difícilmente los comuneros puedan haber tenido noticia de su existencia, y mucho menos de su contenido. No obstante, aunque eran desconocidas estas reglamentaciones inquisitoriales, el fragmento reclama acabar con las arbitrariedades y las injusticias que los magistrados del Santo Oficio cometían, mediante la instauración de normas que se ocupasen de su desempeño. Además, se recriminaba la utilización de la religión como excusa para resolver otra clase de disputas, el uso de la Inquisición para fines políticos.[90]

Otra crónica que coincidía en este punto es la de Pedro Mexia. A diferencia de la anterior, fue escrita en muy pocos años, ya que su autor, sevillano, fue nombrado cronista real en 1548 y falleció en 1551 (dejando incompleto su trabajo). Su referencia al Tribunal se realizaba en la misma situación que la anterior, en los capítulos que envió la ciudad de Toledo tempranamente, planteando "que en la Ynquisiçión se diese çierta como el seruiçio y la honrra de Dios se mirase, y no fuese nadie agrauiado".[91] Como se ve, la información es similar a la ofrecida por Juan Ginés de Sepúlveda.

Así, por la similitud en este punto, y por el hecho de que otras crónicas no lo sugieren, se podría pensar que un cronista se basó en el otro. No obstante, la mención de los requerimientos realizados por Toledo posee

88. Juan Ginés de Sepúlveda, *Historia de Carlos* v, pp. 43-44.

89. Sobre las instrucciones respecto de cómo debían actuar los inquisidores, véase Francisco Bethencourt, *La inquisición en la época moderna. España Portugal e Italia, siglos* xv-xix, trad. Federico Palomo, Madrid, Akal, 1997 (1995), pp. 51-55.

90. Al respecto, las referencias recogidas en la nota 22.

91. Pedro Mexia, *Historia del emperador Carlos* v, ed. Juan de Mata Carrizo, Madrid, Espasa-Calpe, 1945, p. 129. Sobre Pedro Mexia como cronista real, véase René Costes, "Pedro Mexía, chroniste de Charles-Quint", *Bulletin Hispanique*, 12 (1920), pp. 1-36; 23 (1921), pp. 95-110.

diferencias en ambos casos: Mexia afirmaba que se destacaba la necesidad de prolongar la reunión de Cortes y continuarla en Castilla, no en Santiago, donde se venía desarrollando.[92] Ésta es una cuestión que Sepúlveda no menciona. Además se sabe, por el intercambio epistolar del mismo Sepúlveda, el cuidado que el cronista tuvo en lo que respecta a la difusión del manuscrito de su obra, la cual decidió conservar inédita.[93] Ya en 1539, Sepúlveda había solicitado permiso para retirarse de la corte y así poder concentrarse en la redacción de su trabajo.[94] Por otra parte, demostrar que el *De Rebus Gestis Caroli Quinti* no se basó en Mexia resulta sencillo, ya que el sevillano comenzó su labor hacia 1548, muchos años después de que Sepúlveda iniciara el suyo. Además, como se verá, ambos pudieron recopilar datos por otras vías. Sepúlveda, por ejemplo, a pesar de que se hallaba ausente de la corte, en 1540 envió a uno de sus sirvientes para que acompañase al Emperador y recogiese información digna de incluirse en su relato.[95]

Por otro lado, el documento que se considera inicial de las relaciones diplomáticas entre las distintas ciudades es una circular que envió Toledo, fechada el 8 de junio de 1520, que se conoce gracias al archivo de sesiones del Ayuntamiento de Córdoba.[96] En este texto, no aparece la cuestión de la Inquisición, como tampoco se menciona prácticamente ninguno de los que después serían reclamos comuneros. El único punto al que se refiere es la necesidad de reunir las ciudades en una Junta en ausencia del Rey. No obstante, la lectura del documento tiene varias señales de que las quejas de Toledo ya habían sido explicitadas, o que al menos ya había existido anteriormente comunicación entre las ciudades.[97]

92. Pedro Mexia, *Historia del emperador Carlos* v, pp. 128-129.

93. Un amigo le recomendaba que tuviese sumo cuidado en la difusión de su trabajo, en lo que Sepúlveda concuerda ("Carta de Juan Ginés de Sepúlveda a Diego de Neila", en Juan Ginés de Sepúlveda, *Historia de Carlos* v, p. xvii). La fecha de esta carta no es exacta, pero fue escrita c. 1560 (ibídem, p. xviii, n. 5). Kagan explica esta decisión debido a cierto desencanto del autor respecto de las actividades del emperador (Richard Kagan, *Los cronistas y la corona*, pp. 118-119).

94. Richard Kagan, *Los cronistas y la corona*, p. 117.

95. Ibídem, pp. 117-118.

96. Reproducido en *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, Madrid, Imprenta Viuda de Calero, 1896. vol. cxii, pp. 9-10. Es Pérez quien presenta este documento como "inaugurador" de la revuelta (Joseph Pérez, *La revolución de las comunidades*, p. 169).

97. Esto se percibe, por ejemplo, en comentarios como el siguiente: "ya vuestras mercedes sabían de nuestros mensajeros y de otras muchas personas, el estado en que estaban las cosas de esta ciudad" (*Colección de documentos inéditos,* vol. cxii, p. 9). Esta hipótesis se confirmaría con la reconstrucción que realizaron tanto Porras Arboledas como Diago Hernando respecto de una fluida comunicación de Toledo con el resto de las ciudades, en relación con los problemas que existían en el Reino, al menos desde 1519 y durante la organización de

Así queda la opción de una inspiración documental compartida, punto sobre el que he podido avanzar a partir de documentación no señalada por la bibliografía específica. Me refiero a la *relación* anónima, tercera y última que consideraré, escrita por un supuesto criado de Isabel la Católica, editada hace una década por Ana Díaz Medina.[98] Si bien remite a la posibilidad de la existencia de otro documento, permite dar un paso más en la reconstrucción de una posible cadena de orígenes, ya que, según pudo demostrar la editora, la *relación* debió escribirse entre 1529 y 1531, con anterioridad a las de Sepúlveda y Mexia.[99] Respecto de lo que aquí se trata, afirma:

> Y cerca de las cosas de la Inquisición que se hiciese la justicia de manera que se mirase la honra de Dios y no fuese nadie agravado, y otras cosas semejantes… Y lo que tocaba a la Inquisición tenía la inteligencia más onda de lo que nadie podía pensar, porque no solo lo guiavan personas de no buena intención, pero aun solamente hablar de ello hazía temblar a los que buen zelo tenían.[100]

Como en los otros dos casos citados, este reclamo remite al momento inicial de la revuelta en Toledo.[101] Como se percibe, la oración inicial resulta idéntica a la de Mexia y muy similar a la de Sepúlveda, por lo que aquí la ligazón parece ser clara.[102] No obstante, comparando los tres textos en este punto, la cuestión se complejiza. El reclamo sobre la Inquisición por parte de la ciudad de Toledo se ubicaría entre otros de índole diversa, si tomamos en consideración lo afirmado por Mexia, Sepúlveda y el supues-

las Cortes de 1520 (Pedro Andrés Porras Arboledas, *La ciudad de Jaén y la revolución de las Comunidades de Castilla [1500-1523]*, Jaén, Diputación Provincial, 1993, p. 27; Máximo Diago Hernando, "Realistas y comuneros en Madrid en los años 1520 y 1521. Introducción al estudio de su perfil sociopolítico", *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 45 [2005], pp. 35-36).

98. *Relación del discurso de las Comunidades*, ed. Ana Díaz Medina, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2003.

99. Ibídem, pp 27-30.

100. Ibídem, p. 86.

101. Martínez Gil, en su estudio sobre las Comunidades en Toledo, el más completo hasta hoy, utiliza permanente esta obra, y en este punto lo hace sin la menor desconfianza (Fernando Martínez Gil, *La ciudad inquieta. Toledo comunera, 1520-1522*, Toledo, Instituto Provincial de Investigación y Estudios Toledanos, 1993, p. 50). Si bien la *relación* del supuesto criado estuvo inédita hasta 2003, era consultada como manuscrito desde tiempo atrás, como en el caso de Martínez Gil. Sobre Toledo y la revuelta comunera, también véase Fernando Martínez Gil, *María Pacheco (1497-1531)*, Toledo, Almud Ediciones de Castilla-La Mancha, 2005.

102. Ya la editora de la *relación* llamó la atención sobre la similitud de ésta con la de Sepúlveda en este punto, no así con la de Mexia, que es en realidad la que usó palabras casi idénticas (*Relación del discurso de las Comunidades*, p. 86, n. 268).

to criado, aunque en algunos casos las diferencias son importantes. Cabe afirmar que el anónimo engloba cinco reclamos por parte de los toledanos, mientras que Sepúlveda nombra cuatro, y Mexia siete.[103] De esta manera, si bien la influencia de la crónica anónima en los otros dos autores parece resultar contundente en este punto, no lo es de modo definitivo, ya que tanto Sepúlveda como Mexia no siguieron completamente lo sostenido por el primer autor. La posibilidad de la existencia de otras fuentes se mantiene. Si bien el anónimo afirma ser contemporáneo a los hechos que describe, y sostiene que reproduce lo que había visto, no se puede saber hasta qué punto la referencia resulta cierta, ni tampoco si los cronistas reales pudieron llegar a reconstruir los mencionados reclamos por más de una vía. Así, la laguna documental se mantiene sin la carta de Toledo, seguramente perdida como tanta documentación comunera.

Documentación del bando realista

Por otro lado, dos cartas del Almirante, siendo ya gobernador de Castilla, aluden al tema inquisitorial. La primera afirmaba que, entre distintos reclamos, los comuneros pedían “que no se paguen los oficios de la inquisicion de los bienes confiscados”.[104] Vemos una vez más el mismo problema que se denunciaba en las Cortes de Santiago-La Coruña y que, como se verá, reaparecería en los capítulos comuneros. La segunda carta, también del Almirante, escrita al Emperador pocos días antes de Villalar, comentaba entre las supuestas medidas que se tomarían en caso del triunfo comunero “que no avra inquisicion ni cruzada ni seruicio ni se pagaran tercias”.[105] Aquí se afirma directamente que existía intención de provocar la desaparición del tribunal. A su vez, una carta de los inquisidores de Sevilla, ciudad que se mantuvo leal al Emperador, comenta pocos días después de Villalar: “tiene por cierto que los que principalmente han sido cabsa de las alteraciones de Castilla han sido los conversos y personas a quien toca el oficio de la Ynquisicion”.[106] Esta misiva otorgaba una responsabilidad directa a los conversos, pero relacionándolos con el Santo Oficio. Por último, una carta al Emperador firmada por el Condestable, también gobernador de Castilla, y fechada el 24 de mayo de 1521

103. *Relación del discurso de las Comunidades*, pp. 85-86; Juan Ginés de Sepúlveda, *Historia de Carlos V*, pp. 43-44; Pedro Mexia, *Historia del emperador Carlos V*, p. 129.

104. “Carta enviada al emperador”, fechada el 7 de enero de 1521 (Manuel Danvila y Collado, “Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla”, *Memorial Histórico Español,* vol. XXXVII, 1898, p. 22).

105. “Carta enviada al emperador”, fechada el 15 de abril de 1521 (ibídem, vol. XXXVII, p. 594).

106. Citada en Joseph Pérez, *La revolución de las Comunidades*, p. 504.

(posterior a Villalar, por lo tanto), sostenía que "la raiz de la rrebuelta destos Reynos an causado combersos los quales por la mismoa causa que hizieron aquello desean destruir la orden de Sto. Domingo que es la que les haze la guerra".[107] Reaparece así la cuestión de la responsabilidad de los conversos en la revuelta, resaltando su supuesta intención de destruir la Orden de Santo Domingo, normalmente asociada al tribunal de la fe.[108]

Obviamente, estas cartas resultan poco confiables en función de quiénes las escriben. Sin embargo, en este punto debe tomarse en consideración el contexto.[109] En el marco de lo que vengo relatando sobre las quejas generadas por el Tribunal, y en función de lo que analizaré respecto de los capítulos comuneros, no resulta absurda la hipótesis de que existía en ciertos sectores del movimiento un descontento frente a la Inquisición, rastreable en los documentos (y, que pese a lo poco que puede reconstruirse, resulta hegemónico ante el casi silencio de las posturas a favor del Tribunal). De este modo, estas cartas estarían recogiendo cierto margen de la realidad. No se pueden concebir como una completa invención. Por supuesto, ello no significa que hayan sido los conversos quienes inspiraron la revuelta, ni que ésta fuera la única posición al respecto. No es necesario encontrar una opinión única, sino más bien explicitar que, dado que la revuelta atravesó la sociedad castellana en su conjunto, coexistieron al interior del movimiento posiciones antagónicas en relación con el Santo Oficio, aun cuando alguna que otra postura pudo resultar hegemónica en un determinado momento.[110]

Previo a ello, me referiré a las instrucciones dadas a los virreyes por el secretario real Francisco de los Cobos, respecto de la actitud que debían to-

107. Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada*, vol. XXXVII, p. 33.

108. Sobre la Orden de Santo Domingo y la Inquisición, véase Antonio Larios Ramos, "Los dominicos y la Inquisición", *Clio & Crimen*, 2 (2005), pp. 81-126.

109. Es Joseph Pérez quien descree de este tipo de testimonios, especialmente los que hacen referencia a la influencia conversa (Joseph Pérez, *La revolución de las Comunidades*, p. 504).

110. Se han ocupado de aspectos religiosos de la revuelta comunera, sin hacer necesariamente referencia al Santo Oficio, Ramón Alba, *Acerca de algunas particularidades de las Comunidades de Castilla tal vez relacionadas con el supuesto acaecer terreno del Milenio Igualitario*, Madrid, Editorial Nacional, 1975; Jaime Contreras, "Profetismo y apocalipsismo: conflicto ideológico y tensión social en las Comunidades de Castilla", en *En torno a las Comunidades de Castilla. Actas del congreso internacional "Poder, conflicto y revuelta en la España de Carlos I"*, ed. Fernando Martínez Gil, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, pp. 517-538; Antonio Moreno Vaquerizo, "Milenarismo y comunidades de Castilla: propósito del liderazgo mesiánico de los caudillos comuneros", en *Política y cultura en la época moderna (cambios dinásticos, milenarismos, mesianismos y utopías)*, eds. Jaime Contreras, Alfredo Alvar Ezquerra y José Ignacio Ruiz Rodríguez, Madrid, Servicio de Publicaciones Universidad de Alcalá de Henares, 2004, pp. 553-564; Máximo Diago Hernando, "El factor religioso en el conflicto de las Comunidades de Castilla (1520-1521). El papel del clero", *Hispania Sacra*, 59:119 (2007), pp. 85-107.

mar frente al levantamiento.[111] Una de estas indicaciones hacía referencia al Santo Oficio. Este punto es bastante extenso. Del total de diez páginas ocupadas por las instrucciones en la edición del siglo XIX, la referencia a la Inquisición ocupa dos y media, lo que confirma la importancia que se le daba al Tribunal en pleno levantamiento. Francisco de los Cobos recomienda lo siguiente: "no consistais ni deis lugar á que direte ni indirete ninguna persona sea osada á hacer, ni haga cosa que sea en perjuicio ni damno del dicho santo oficio, castigando gravemente al que lo hiciere".[112] Continúa prohibiendo la difusión de bulas papales referentes al Santo Oficio sin consentimiento del Consejo Real.[113]

Ambas referencias mostrarían, cuanto menos, que en ciertos sectores cercanos al monarca se percibía el movimiento como una amenaza para la Inquisición. Además, se quería detener la difusión de bulas pontificias, sabiendo la posibilidad que éstas tenían de limitar las actividades y las jurisdicciones inquisitoriales. Ya en 1519, tal como se mencionó para el caso aragonés, Carlos había tenido un conflicto con el Papado a causa de la intención de este último de ordenar el retiro de unos sambenitos por pedido de los descendientes de los ejecutados, cuestión que finalmente se abandonó.[114] Durante los primeros años de su gobierno en España, Carlos debió enfrentar un embate contra el Tribunal desde la sede romana, que debió resolverse a partir de una fuerte actividad diplomática (el conflicto se cerró momentáneamente con la muerte de León X y el nombramiento como pontífice de Adriano de Utrecht, colaborador del Emperador).[115] En 1523, con este nuevo Pontífice, se obtuvo una ampliación de la jurisdicción inquisitorial, pudiéndose resolver las apelaciones en España sin recurrir a Roma, "lo que significaba que cualquier proceso se iniciaba y moría en España".[116] Por ello, la Inquisición española no sólo sobrevivió a las Comunidades, sino que también se vio reforzada por las concesiones que le otorgó un papa que anteriormente la había combatido en su condición de

111. Juan Maldonado, *El Movimiento de España, ó sea, Historia de la Revolución conocida con el nombre de las Comunidades de Castilla*, trad. José Quevedo, Madrid, Imprenta de D.E. Aguado, 1840, pp. 297 y ss. Sobre Francisco de los Cobos, véase Hayward Keniston, *Francisco de los Cobos, Secretary of the Emperor Charles V*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1960; también, una nota crítica sobre este libro: Ramón Carande, "El atrayente y ambicioso Francisco de los Cobos: crítica de un libro", en *Siete estudios de historia de España*, Madrid, Alianza, 1969, pp. 95-108.

112. Juan Maldonado, *El Movimiento de España*, p. 311.

113. Ibídem, p. 311.

114. Francisco Bethencourt, *La Inquisición en la época moderna*, pp. 131-132.

115. Sobre el conflicto con León X y el contexto peninsular al respecto, véase Stefania Pastore, *Il Vangelo e la spada*, pp. 125 y ss.

116. Doris Moreno, *La invención de la Inquisición*, p. 35.

funcionario en Castilla.[117] Por otra parte, fray Francisco García de Loaysa fue nombrado interinamente al frente del Consejo de la Suprema por el nuevo pontífice. Con anterioridad, Adriano, en su condición de gobernador del Reino, ya había convocado a este religioso para reprimir a los frailes de Santo Domingo que participaron de la revuelta comunera, especialmente en los colegios de San Gregorio de Valladolid y de San Esteban de Salamanca.[118]

Merece una breve nota el autor de estas instrucciones, Francisco de los Cobos, persona influyente como consejero del Emperador. Luego de las Comunidades, siguiendo a Martínez Millán, el Consejo de Inquisición estaba dividido entre erasmistas y antierasmistas. Estos últimos estaban comandados por este personaje, que era un temido referente de la represión de la heterodoxia. Este bando se impuso finalmente y acabó con las dudas iniciales respecto de la conveniencia de perseguir o no a los erasmistas.[119] Anteriormente, uno de los puntos de los capítulos de la ciudad de Burgos, en plena revuelta comunera, había pedido la exclusión de este secretario, entre otros personajes, por "causar daño al reino".[120]

La Inquisición en la documentación comunera

En primer lugar, me ocuparé de la documentación que pueda afirmar la existencia de una corriente dentro del movimiento comunero explícitamente favorable a la Inquisición. Este punto, a diferencia de lo que planteaba Marañón, resulta el más escueto en la documentación. Se puede suponer que el silencio respecto de la necesidad de modificar el Tribunal podría, en muchos casos, interpretarse como una muestra de apoyo. Pero ello no es así necesariamente, ya que es de sobra sabido el miedo que el Santo Oficio infundía en muchos sectores, lo que bien pudo haber provocado la ausencia de opiniones. Una vez realizada esta advertencia, consideraré como testimonio favorable al Santo Oficio aquel que haga explícita referencia

117. Sobre Adriano como gobernador de los reinos peninsulares y su visión de las Comunidades, véase Leandro Martínez Peñas, *Las cartas de Adriano. La guerra de las comunidades a través de la correspondencia del Cardenal-Gobernador*, Madrid, Servicio de Publicaciones Universidad Rey Juan Carlos/Dykinson, 2010.

118. Jaime Contreras, "Inquisición, ¿auge o crisis? Realmente «otra» Inquisición", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 26 (1999), p. 290; Joseph Pérez, *La revolución de las comunidades*, p. 608.

119. Para todo este párrafo, véase Werner Thomas, *La represión del protestantismo*, pp. 166-167.

120. Este y todo los capítulos están reproducidos en José Joaquín Jerez, *Pensamiento político y reforma institucional*, pp. 597-665 (en este caso, pp. 535-536).

al tema, advirtiendo la reducción que ello genera. El siguiente es el único que por el momento se conoce. Se trata del abad de San Guillermo en León, quien, luego de aceptar los capítulos de Burgos, en octubre de 1520, propuso al Cabildo catedralicio agregar uno que dijese:

> Que la sancta yquisicion se sobstuviese e fuese en todo ayudada e faborescida e por que creya e tenia por cierto que esto era e redundaria en servicio de dios nuestro señor e de sus cesareas e catholicas magestades e pro e validez del bien comun.[121]

De esta forma, se planteaba defender al Tribunal y se lo asociaba al bien común y a la lealtad a los reyes. Como afirma Doris Moreno en referencia al discurso que el Santo Oficio construyó sobre sí mismo, "la Inquisición acaba convirtiéndose en una abstracción que por encima del espacio y del tiempo es la garantía del bien frente al mal".[122] A su vez, casi todas las referencias a esta operación que realiza la autora son posteriores a 1530, por lo que este caso presentaba dos particularidades. Por un lado, es una referencia temprana al fenómeno. Por otro lado, expresa la interiorización de la idea, pues quien la expresa no es un miembro del Tribunal. Cabe aclarar que este pedido del abad recibió luego el apoyo de uno sólo de los canónigos.[123] Ello indica que pudo haberse producido un debate sobre la Inquisición; lamentablemente, no se han conservado, en caso de que existieran, las argumentaciones sostenidas por quienes se abstuvieron de votar, ya que el acta capitular no da cuenta de ello.

Por otro lado, se han podido encontrar algunos miembros del personal de la Inquisición entre los revoltosos. El ejemplo más citado es el señalado por J.B. Owens, quien llamó la atención sobre el carácter de líder comunero que en Murcia tuvo el inquisidor Juan Ruiz de Salvatierra. Este personaje, sin embargo, no aparece entre los residentes en dicha ciudad exceptuados por Carlos V.[124] Este miembro del Tribunal conservó su cargo durante los años posteriores, en los cuales mantuvo un enfrentamiento con el concejo de la ciudad, atribuido a su pasado comunero, y recién pudo ser removido en 1526.[125] A pesar de esta participación, no se recoge ningún punto pro inquisitorial en el movimiento en Murcia, lo que reduciría la intervención del inquisidor a un

121. Anexo XXVI en Eloy Díaz-Jiménez y Molleda, *Historia de los Comuneros de León y de su influencia en el movimiento general de Castilla*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1916, p. 170.

122. Doris Moreno, *La invención de la Inquisición*, p. 209.

123. Eloy Díaz-Jiménez y Molleda, *Historia de los Comuneros de León*, p. 171.

124. John B. Owens, *Rebelión, monarquía y oligarquía murciana en la época de Carlos V*, Murcia, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1980, pp. 60-61.

125. Ibídem, pp. 182-187.

conflicto con las oligarquías locales.[126] Además, para el caso de Toledo, Miguel Gómez Vozmediano califica como dudosa la actuación de los inquisidores Sancho Vélez y Juan de Mendoza como posibles colaboradores de los rebeldes.[127] Por último, para el caso de Jaén, cabe mencionar al doctor Bonilla, juez de los bienes confiscados por la Inquisición en dicho obispado, quien, si bien tuvo una actitud ambigua hacia la revuelta, fue enviado por la ciudad para las primeras negociaciones con la Junta de Tordesillas.[128] Estos ejemplos de personal de la Inquisición que participó de una u otra manera en la revuelta muestran el entramado de redes de poder que dieron al movimiento una forma particular, en muchos casos determinante para el desarrollo de los acontecimientos. Cabe aclarar que, al igual que en Murcia, la presencia de estos actores en Toledo y Jaén no pareció tener un efecto al menos notorio respecto de una posible defensa explícita del Santo Oficio.

Por su parte, sobre las menciones a la Inquisición contenidas en los capítulos comuneros, José Joaquín Jerez señala que la única referencia que aparece en dichos documentos es la cuestión de la confiscación de bienes, que sin embargo podría resultar más importante de lo que este autor sugiere.[129] En primer lugar, los capítulos de Valladolid se encuentran entre los que hacen referencia a la confiscación, prohibiéndola excepto en el caso del "delito de lesis magestatis y en el delito de heregia".[130] De esta manera, no limitaban demasiado la actividad inquisitorial, ya que era en los casos de herejía en los que los magistrados solían confiscar bienes materiales. Sin embargo, en otro punto, el veinticuatro, se pedía que los inquisidores y los demás jueces tuvieran residencia en donde actuaban y que dieran cuenta de lo que hacían con los bienes confiscados, deshaciendo los agravios y los robos que se hubiesen hecho, y pagando los jueces culpables por ello.[131] Además, el capítulo veinticinco sostiene que con los bienes de los confiscados:

> No se pueda hazer ni haga merced en tiempo alguno dellos ni parte alguna dellos al juez o juezes que ovieren juzagado o ovieren de juzgar e las dichas causas [...] porque estan tan libres de toda codicia e interese para bien e justamente sentenciar.[132]

126. Tampoco refieren a nada similar Vicente Montojo Montojo y Juan Francisco Jiménez Alcázar, "Conflictos internos en la época de Carlos V. Las Comunidades en la región de Murcia", en *En torno a las Comunidades de Castilla*, pp. 431-459.

127. Miguel Gómez Vozmediano, "Conmociones comuneras en Castilla La Nueva y Extremadura (1516-1523)", en ibídem, pp. 393-394.

128. Pedro Andrés Porras Arboledas, *La ciudad de Jaén*, pp. 60-61.

129. José Joaquín Jerez, *Pensamiento político y reforma institucional*, p. 562.

130. "Capítulos de la ciudad de Valladolid", en ibídem, p. 609, capítulo 29.

131. Ibídem, p. 608, capítulo 24.

132. Ibídem, p. 608, capítulo 25.

De este modo, si bien el capítulo veintinueve permitía confiscar a los herejes, otros, como aparecía también en las Cortes, no avalaban que los inquisidores recibieran beneficios materiales directos por su actividad. No resulta del todo clara la aplicación de este capítulo, ya que alude al juez interviniente en la confiscación. No afirma explícitamente que debía prohibirse a las instituciones judiciales –la Inquisición, entre ellas– obtener fondos por esta vía. Se permitiría, en teoría, una circulación de lo confiscado de unos tribunales a otros. De todos modos, ello resultaba muy difícil, porque, como afirma Martínez Millán:

> El problema fundamental de los secuestros radicó en la falta de comunicación que los tribunales hacían al consejo [...] los funcionarios de las distintas Inquisiciones hacían caso omiso a este mandato, preveyendo, sin duda, que el consejo de Inquisición requeriría los bienes que en algunos tribunales sobraban para cubrir otros gastos en diferentes lugares. De esta obstinada negativa se tiene constancia durante toda la historia de la Inquisición.[133]

Por ello, a mi entender, estas proposiciones se deben interpretar, sencillamente, como un pedido para que los inquisidores obtuvieran un salario fijo y ordinario. De esta manera, la intención habría sido evitar que los jueces "vivieran" de las confiscaciones y así estuvieran "libres de toda codicia", generando que los bienes confiscados no se utilizaran para el mantenimiento de los tribunales. Algunas peticiones de Cortes posteriores facilitan esta interpretación, como se verá.

En segundo lugar, los capítulos de Tordesillas solicitaban de manera similar:

> Que no se libren ni puedan librar de aquí en adelante a corregidor ni a otro juez alguno de cualquier calidad que sea sus salarios ni parte alguna de él ni para ayuda de costa en las penas que los mismos jueces condenaren e aplicaren a la cámara e fisco de Su Majestad. Porque por cobrarlo no se presuma dellos condenaron injustamente. E que los jueces que recibieren tales libramientos y lo cobraron, que lo vuelvan con el cuatrotanto para la cámara e fisco real, e que queden inhábiles de tener oficios publicos.[134]

Éste es el punto que, como dije anteriormente, Joseph Pérez deja de lado en 1989, refiriéndose solamente a la cuestión de la confiscación de los herejes contenida en los capítulos de Valladolid, sin destacar que distintos capítu-

133. José Martínez Millán, *La hacienda de la Inquisición*, p. 66.

134. "Capítulos de Tordesillas", en José Joaquín Jerez, *Pensamiento político y reforma institucional*, p. 647, capítulo 66.

los, incluso los vallisoletanos, reclamaban que no se permitiera que los jueces se mantuviesen de las expropiaciones que realizaban.[135] En este capítulo, se agregaba que quienes habían recibido los bienes debían devolverlos y quedar inhabilitados (la aplicación de esta norma hubiera generado que casi todos los jueces sufrieran dicha condena, como se explicitará a continuación).

En tercer lugar, los llamados capítulos de fray Francisco de los Ángeles opinaban de la misma forma: "que no se pueda librar salario merced e ni ayuda de costa a ningun Corregidor ni Juez en las penas que el mismo Juez o Corregidor condenare o aplicare a la Camara e si lo tomare que lo vuelba con quatro tanto".[136] Estos capítulos se elaboraron en un encuentro entre los rebeldes y los "realistas" en febrero de 1521, con la participación del monje franciscano Francisco de los Ángeles como mediador, de allí el nombre con el que se conservaron.[137] En su conjunto, el texto es similar al anterior, pero con la aparente inclusión de reivindicaciones del sector no comunero.[138] Se percibe así cómo el reclamo continuó durante toda la revuelta, hasta los meses inmediatamente previos a Villalar.

Jerez califica este punto como una concesión menor. Sin embargo, no resulta así, al menos, desde dos perspectivas. Por un lado, desde el punto de vista del funcionamiento estructural de la Inquisición, este mecanismo era una de las razones que volvía inestable la economía de los tribunales locales: frente a la falta de actividad, no había forma de pagar los salarios, dado que los fondos para cubrirlos se obtenían de los bienes confiscados.[139] Pese a ello, las confiscaciones fueron la principal fuente de la hacienda inquisitorial durante sus primeras ocho décadas de funcionamiento. Hacia 1520, y ante la dificultad que resultaba hallar una fuente de financiación alternativa para cubrir los momentos de poca actividad, un ataque a la utilización de los bienes confiscados para pagar los salarios hubiera significado una crisis del Santo Oficio.[140] Cabe aclarar que la instauración de una

135. Joseph Pérez, *Los comuneros*, p. 206.

136. "Capítulos de fray Francisco de los Ángeles", en José Joaquín Jerez, *Pensamiento político y reforma institucional*, p. 661, capítulo 57.

137. Sobre este personaje, véase José Meseguer Fernández, "El P. Francisco de los Ángeles de Quiñones, O.F.M., al servicio del Emperador y del Papa", *Hispania*, 18:73 (1958), pp. 651-689.

138. Sobre la mediación de fray Francisco de los Ángeles, véase Joseph Pérez, *La revolución de las comunidades*, pp. 296-310.

139. Sobre la confiscación de bienes, véanse Henry Kamen, "Confiscations in the Economy of the Spanish Inquisition", *The Economic History Review*, 18:3 (1965), pp. 511-525; José Martinez Millán, *La hacienda de la Inquisición*, pp. 59-81. Sobre las dificultades financieras del Santo Oficio, véase Henry Kamen, *La Inquisición Española*, pp. 147 y ss.

140. Los intentos fallidos por encontrar una financiación alternativa se iniciaron ya en los primeros años del siglo XVI, y continuaron hasta su "triunfo" en los tiempos de Fernando de Valdés (José Martínez Millán, *La hacienda de la Inquisición*, pp. 103 y ss.).

forma alternativa de sostenimiento se comenzó a lograr a partir de la década de 1550 con Fernando de Valdés como inquisidor general, mediante la obtención del beneficio de las canonjías, rentas fijas de las catedrales que se transferían a la Inquisición, método que continuó hasta la abolición del Tribunal.[141] La demora de este proceso permite sostener que no resultaba sencillo para el Rey cumplir con los pedidos de las ciudades. Asimismo, la aparición de las canonjías no significaba, hipotéticamente, la total solución de lo aquí reclamado, ya que no sólo se pedía que los inquisidores tuviesen salarios fijos, sino que tampoco obtuviesen nada como resultado de su actividad judicial. Las canonjías resolvieron la primera cuestión, pero los inquisidores continuaron obteniendo parte de los bienes confiscados, por escasas que hayan sido las confiscaciones posteriores a 1560. Esto explicaría por qué la crítica de que los inquisidores querían obtener los bienes de los procesados continuó hasta un momento tan tardío como 1647, cuando el hecho fue señalado por Enríquez Gómez en su *Politica Angelica.*[142]

Por otro lado, la fuerte presencia de esta denuncia (que los jueces actuaban para capturar los bienes de los reos) en numerosos actores a lo largo del tiempo habilita a afirmar que no resultaba para nada mínimo este postulado. Este reclamo podría configurar, sin exagerar, un capítulo específico en la historia de las críticas al Santo Oficio, tanto dentro como fuera de la Península. En primer lugar, autores como Carlos Carrete Parrondo, Monsalvo Antón y Rábade Obrado señalan que la convicción de que el aparato inquisitorial era destinado a apoderarse de los bienes de los conversos (tanto en beneficio de los funcionarios inquisitoriales como de quienes compraban las propiedades posteriormente) estaba sumamente extendida entre los supuestos judaizantes castellanos, como se percibe a través de los procesos y fuentes similares de las primeras décadas de actuación del Tribunal.[143] En segundo lugar, este reclamo estuvo extendido entre numerosos clérigos y hombres de letras en diversos momentos de la historia del Santo Oficio. Por ejemplo, el protonotario apostólico Juan de Lucena criticaba, durante los primeros años de actividad inquisitorial, que los jueces se interesasen por apropiarse de las riquezas de los procesados y no por

141. Sobre Fernando de Valdés como inquisidor general y sus reformas, veáse un conciso resumen en José Luis González Novalín, "Reorganización valdesiana de la Inquisición española", en *Historia de la Inquisición en España y América. 1: El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478-1834)*, eds. Bartolomé Escandell Bonet y Joaquín Pérez Villanueva, Madrid, BAC, 1984, pp. 613-684. Sobre la instauración de las canonjías y su funcionamiento, véase José Martínez Millán, *La hacienda de la Inquisición*, pp. 99-162.

142. Doris Moreno, *La invención de la Inquisición*, pp. 67-68.

143. Carlos Carrete Parrondo, *El judaísmo español y la Inquisición*, Madrid, Mapfre, 1992, pp. 70-71; José María Monsalvo Antón, "Herejía conversa y contestación religiosa a fines de la Edad Media. Las denuncias a la Inquisición en el Obispado de Osma", *Studia Historica. Historia Medieval*, 2 (1984), p. 130; María del Pilar Rábade Obrado, "Religiosidad y práctica religiosa", pp. 121-122.

salvar sus almas.[144] En un memorial de 1554, Bartolomé de Carranza proponía, entre otras cosas, que los inquisidores obtuvieran el salario de otra procedencia que no fuesen los bienes de los condenados.[145]. En tercer lugar, esta crítica sobre la supuesta "rapacidad" de los inquisidores fue retomada por los autores holandeses, ingleses y franceses asociados a la llamada "leyenda negra", siendo uno de los principales argumentos antiinquisitoriales.[146] De esta forma, dada la trascendencia que adquirió el reclamo sobre las intenciones de los inquisidores, lejos estaría ésta de ser una "mínima concesión".

Además, esta perspectiva respecto de la búsqueda de dinero por parte de los inquisidores puede extenderse al clero en general, siendo ésta una crítica recurrente en la larga lista de malos comportamientos atribuidos a los frailes castellanos y españoles en la Baja Edad Media y en la Edad Moderna. Gutiérrez Nieto considera las manifestaciones anticlericales durante la revuelta comunera, que se pueden reconstruir a partir de opiniones en oposición a los cabildos de las distintas ciudades, como un factor importante para el abandono de la causa comunera por parte de buena parte del clero, especialmente en el caso de las altas jerarquías.[147] Esta crítica particular a los inquisidores, pues, resultaba solidaria con numerosas manifestaciones, muchas de ellas fuertemente populares, de ataque al clero por no llevar un modo de vida acorde con su posición.[148] Este hecho permite, a su vez, vincular la revuelta comunera con un aspecto no estudiado lo suficiente por fuera de una perspectiva institucional: las relaciones del levantamiento con la reforma de la Iglesia y las corporaciones eclesiásticas, y su ligazón con la renovación religiosa de aquellas décadas.[149]

144. Stefania Pastore, *Una herejía española*, p. 105. Sobre Juan de Lucena, véase ibídem, pp. 85-116; Ángel Alcalá, "Juan de Lucena y el pre-erasmismo español", *Revista Hispánica Moderna*, 34:1/2 (1968), pp. 108-131.

145. Doris Moreno, *La invención de la Inquisición*, p. 74. Sobre Bartolomé de Carranza, véase ibídem, pp. 73-76.

146. Werner Thomas, *La represión del protestantismo*, pp. 24-25, n. 74. Sobre la "leyenda negra", véase Ricardo García Cárcel, *La leyenda negra. Historia y opinión*, Madrid, Alianza, 1992. Sobre la visión de la Inquisición en el debate europeo temprano moderno, véase Doris Moreno, *La invención de la Inquisición*, pp. 125 y ss.

147. Juan Ignacio Gutiérrez Nieto, *Las comunidades*, pp. 358 y ss.

148. Sobre el anticlericalismo en España, véase Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*, Madrid, Sarpe, 1985, pp. 189-211; ídem, *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*, Madrid, Itsmo, 1980; Bartolomé Bennassar, *Los españoles. Actitudes y mentalidad*, trad. Ignacio Gaos, Barcelona, Argos/Vergara, 1976 (1975), pp. 93-97. Sobre el anticlericalismo y el peso del clero en la España de la época del cisma luterano, véase Werner Thomas, *La represión del protestantismo*, pp. 110-117.

149. Sobre los comuneros y la "reforma de la Iglesia", véase Juan Ignacio Gutiérrez Nieto, *Las comunidades*, pp. 362-371; Joseph Pérez, *La revolución de las comunidades*, pp. 543 y ss.; José Joaquín Jerez, *Pensamiento político y reforma institucional*, pp. 511 y ss.

A su vez, los capítulos que elaboró la ciudad de Jaén para las primeras reuniones de la Junta comunera se ocupan de un aspecto del funcionamiento de la Inquisición. Esta documentación no fue considerada por ninguno de los autores mencionados anteriormente en el momento de analizar el problema.[150] Una petición dentro de estos capítulos se ocupaba de regular ciertos aspectos de la confiscación de bienes, ya que se pedía que el rey no los otorgase en merced sino hasta que los reos hubiesen sido condenados.[151] Se puede reconstruir específicamente para el caso de Jaén que este reclamo se había realizado ya en la época de Felipe el Hermoso. Se afirmaba que, bajo la excusa de mantener a los presos en las cárceles, se vendían los bienes precipitadamente sin esperar ni juicio ni condena.[152] Así, se percibe cómo ciertas denuncias persistieron por años, como se verá a continuación con los pedidos de Cortes. Además, otro aspecto en el caso de Jaén es destacable: se pedía mover el cadalso de la Inquisición de la plaza principal al arrabal, con la excusa de que se quería agrandar el mercado que allí funcionaba.[153] A pesar de esta explicación, y debido a la negativa a concretar lo pedido, se podría inducir la existencia de una disputa por el espacio simbólico. Ello explicaría el deseo de que el cadalso se trasladase fuera de la zona principal de la ciudad.

Un último punto merece cierta aclaración: se ha realizado un análisis de lo expresado en algunos de los capítulos comuneros que pudieron tener relación con la Inquisición. En los llamados *Capítulos de lo que ordenaban de pedir los de la Junta,* no se mencionaba la cuestión de los bienes confiscados.[154] Estos capítulos fueron redactados en Martín Muñoz de las Posadas, pueblo cercano a Ávila. El hecho de que la protesta sobre las confiscaciones apareció en los de Valladolid y se mantuvo en los otros dos que expuse no resultaría una coincidencia, sino que puede relacionarse con la evolución del movimiento. Es sabido que Valladolid fue la ciudad hegemónica al interior de la Junta, en los diferentes sitios de reunión de ésta desde la toma

150. Sobre la guerra de las Comunidades en Jaén, véase Pedro Andrés Porras Arboledas, *La ciudad de Jaén y la revolución*, *passim*.

151. Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada*, vol. XXXV, p. 546.

152. En 1506, un grupo de familiares de presos de la Inquisición envió un memorial a Felipe de Habsburgo en el que retrataban el sin número de irregularidades que cometía el Tribunal en aquellos años (Pedro Andrés Porras Arboledas, "La represión inquisitorial: los hechos de Arjona y la cárcel de Jaén en la época de Felipe el Hermoso", *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval*, 5 (1992), pp. 261-276. Sobre la influencia de Lucero en la ciudad, véase Luis Coronas Tejada, *La Inquisición en Jaén*, Jaén, Diputación Provincial de Jaén, 1991, pp. 62 y ss., 83-84.

153. Pedro Andrés Porras Arboledas, *La ciudad de Jaén y la revolución*, pp. 60, 131.

154. José Joaquín Jerez, *Pensamiento político y reforma institucional*, pp. 599-602.

de Tordesillas por los rebeldes.[155] Ello explicaría, en parte, por qué la cuestión de la confiscación apareció en los capítulos de esta ciudad y, a partir de allí, se repitió en los capítulos sucesivos que se han conservado: esta presencia debió ser resultado de la discusión al interior de la Junta y del triunfo de Valladolid en su seno. Como un ejemplo entre otros de dicha hegemonía, podría plantearse, como lo señala Pérez, que tanto los capítulos vallisoletanos como los de la Junta en Tordesillas habrían sido escritos por la misma persona, el licenciado Bernaldino.[156] Un razonamiento similar puede aplicarse a los capítulos de la ciudad de Burgos. Pérez, abonando su hipótesis sobre la indefinición comunera en relación con el Santo Oficio, menciona que en éstos se proponía excluir de la función pública a los descendientes de los quemados o relajados.[157] El hecho de que esta cuestión no aparezca en los capítulos subsiguientes (sabiendo además que Burgos abandonó la Junta), podría considerarse evidencia de la hegemonía de otro tipo de posturas dentro del movimiento.[158] Luego de este recorrido documental, se debe destacar la necesidad de reafirmar la presencia de la revuelta comunera en la historia de la oposición al Santo Oficio en España.

La Inquisición y las Cortes tras la guerra de las Comunidades: la persistencia de los reclamos

Los primeros años del gobierno de Carlos I significaron la consolidación institucional del Santo Oficio, que coincidió con la arremetida de las ciudades desde las Cortes. Adriano de Utrecht había acumulado la posición de inquisidor general tanto de Castilla como de Aragón, luego de más de diez años de separación de ambos cargos. Así, unificó los consejos inquisitoriales de los dos reinos e intentó estabilizar el Tribunal, oponiéndose a las reformas que habían propuesto las Cortes.[159] A su vez, el estallido de la Reforma luterana generó un clima de alerta que disminuía aun más las

155. Sobre Valladolid en la revuelta, véase Joseph Pérez, *La revolución de las comunidades*, pp. 211 y ss., 262 y ss., 443-444.

156. Ibídem, p. 534.

157. Ibídem, p. 544. Se refiere al capítulo 53 de la ciudad de Burgos, reproducido en José Joaquín Jerez, *Pensamiento político y reforma institucional*, p. 633.

158. Sobre el papel de Burgos en el movimiento, véase Joseph Pérez, *La revolución de las comunidades*, pp. 203 y ss., 444-446; Stephen Haliczer, *The Comuneros*, pp. 182 y ss.

159. Sobre Adriano de Utrecht como inquisidor, véase Miguel Avilés Fernández, "El Santo Oficio en la primera etapa carolina", en *Historia de la Inquisición en España y América*, pp. 443-446; José Martínez Millán, *La hacienda de la Inquisición*, pp. 26-29.

posibilidades de alguna reforma por parte de la corona.[160] De este modo, se redujo fuertemente la esperanza de que el nuevo rey hiciera algo al respecto. No obstante, aunque muchas de ellas fueron derrotadas en la revuelta comunera, las ciudades continuaron exigiendo reformas del Santo Oficio del mismo modo que persistieron con otros reclamos.[161] Como se mencionaba antes, estos años estuvieron marcados por la disputa alrededor del erasmismo en el seno mismo de la Suprema. Según parece, fue Francisco de los Cobos, favorito real, quien terminó por imponer una política "antierasmista" en oposición al inquisidor general Alfonso Manrique, que ocupó dicho cargo a partir de 1523 y que tenía cierta simpatía por los escritos de Erasmo y sus seguidores.[162]

Las Cortes inmediatamente posteriores al movimiento comunero, una vez que Carlos regresó a la Península, fueron las de Valladolid de 1523. En ellas, la petición cincuenta y cuatro retomaba casi todos los aspectos que se venían reclamando. Suplicaba que:

> Vuesta Magestat mande proveher que en el ofiçio de la sancta ynquisición se proçeda de manera que se guarde enteramente justiçia, e los malos sean castigados e los buenos inocentes no padezcan, y que los juezes que para esto se pusieren sean generosos y de buena fama y conçiencia, y la edad que el derecho manda, tales que se presuma que guardarán la justiçia, y que los hordinarios sean los juezes conforme a justiçia, y que se den salarios al santo ofiçio, pagados por su Magestat y que no sean pagados del ofiçio; y que los testigos falsos sean castigados conforme la ley de Toro; y que vuestra Alteza mande proveher de manera que sobre los bienes confiscados y que se confiscaren no aya tantos pleytos ni debates con los juezes de los bienes, y que se limite en el tiempo en que se an de pedir a los posehedores que fueren catholicos, segund que por vuestra Magestat fue prometido y otorgado en las Cortes de Valladolid, lo qual nunca se cumplió ni hizo.[163]

Se hacía referencia a que se cumpliese lo demandado en las Cortes de Toro en relación con el castigo de los testigos falsos y el pedido analizado en las Cor-

160. Sobre España y el estallido de la Reforma, véase Augustin Redondo, "Luther et l'Espagne de 1520 à 1536", *Melanges de la Casa de Velazquez*, 1 (1965), pp. 109-165; John Edward Longhurst, *Luther's Ghost in Spain (1517-1546)*, Lawrence, Coronado Press, 1969; Werner Thomas, *La represión del protestantismo*.

161. Para una tesis optimista respecto de lo logrado por las ciudades luego de la revuelta comunera, a pesar de la derrota, véase Aurelio Espinosa, *The Empire of the Cities*, *passim*.

162. Sobre los conflictos en torno al erasmismo al interior del Consejo de Inquisición, véase Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, pp. 236 y ss.; José Martínez Millán, "Las elites de poder", pp. 141 y ss.; Stefania Pastore, *Il Vangelo e la spada*, pp. 133 y ss.; Miguel Avilés Fernández, "El Santo Oficio", pp. 452 y ss.

163. *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, vol. IV, p. 381.

tes de Valladolid de 1518. En general, se repetía lo antedicho, principalmente la preocupación por el buen actuar del tribunal y por la posibilidad de que los jueces castigaran a inocentes. Se aclaraba que los salarios debían ser pagados por el rey y no *"del ofiçio"*, es decir, como resultado de la actividad de los inquisidores. Además, agregaba algunas regulaciones al proceso de confiscación, con el objetivo de que éste fuera más ordenado, petición que podría acercarse a lo expuesto en los capítulos de Jaén durante la revuelta comunera.

En 1525, en las Cortes de Toledo, reaparecieron los reclamos en torno al Santo Oficio. En términos de la actividad inquisitorial, estas Cortes preceden a la formulación del famoso Edicto de los Alumbrados y la posterior diseminación de procesos a los supuestos miembros de este grupo.[164] Por otra parte, particularmente en estas Cortes, al igual que en las de Madrid de 1566, las ciudades pidieron sin éxito invertir el funcionamiento habitual, a través del cual primero se garantizaba el servicio al rey, y luego éste debía dar respuesta a los pedidos de los procuradores.[165] En este marco, que coincidió también con los primeros casos de acusación de luteranismo, la petición diecinueve de las Cortes afirmaba lo siguiente:

> Besamos los pies y manos de vuestra Magestad por la rrespuesta que dió a lo que sele suplicó tocante al santo Ofiçio de la ynquisiçión, y suplicamos a vuestra Magestad syempre tenga esto mucho en memoria, como cosa que tanto importa al seruiçio de Dios y suyo y conservaçion de nuestra santa fe católica, como vuestra Magestad syenpre lo a fecho y haze; y porque los ynquisidores destros rreynos se entremeten en muchas cosas que no son de su juridiçion ni dependientes del santo Ofiçio, y asy sentençian y penan a muchas personas syn thener juridiçion sobre ellas, y contra todo orden de derecho; suplicamos a vuestra Magestad mande a dar prouisyones que no se entremetan en conocer de ningund delito que no sea eregia o que se ynpida su ofiçio e ynquisiçion, y moderar los familiares que han de thener y las armas que puedan traer, porque en esto ay muy grand desorden, y ansy mismo mande que las justiçias destos rreynos ayan ynformaçion en lo que los dichos ynquisidores exçeden, y no se lo consientan, y lo hagan saber a vuestra Magestad e a su muy alto Consejo, para que sobre ello se provea lo que conviene.[166]

164. Sobre los alumbrados, véase Antonio Márquez, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía, 1525-1559*, Madrid, Taurus, 1972; Stefania Pastore, *Una herejía española*; Angela Selke, "El iluminismo de los conversos y la Inquisición. Cristianismo interior de los alumbrados: resentimiento y sublimación", en *La Inquisición Española*, pp. 617-636; José C. Nieto, *El renacimiento y la otra España. Visión cultural socioespiritual*, Ginebra, Librairie Droz, 1997, pp. 90 y ss.; Alastair Hamilton, *Heresy and Mysticism in Sixteenth Century Spain: The Alumbrados*, Cambridge, James Clarke & Co., 1981.

165. José Ignacio Fortea Pérez, *Las Cortes de Castilla y León bajo los Austrias. Una interpretación*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2008, p. 41.

166. *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, vol. IV, pp. 414-415.

Esta petición probablemente sea la más abarcadora de todas las que se han citado. Recordaba al Rey las promesas realizadas anteriormente. Al mismo tiempo, apareció por primera vez en las Cortes castellanas el problema jurisdiccional, que tuvo gran magnitud en la corona de Aragón. Se sostenía que los inquisidores actuaban contra todo derecho en asuntos que no les competían. Ello causaba grandes estragos, debido a que no era lo mismo para los acusados ser juzgados por la Inquisición que por un tribunal regular. A su vez, se destacaba el problema generado por los familiares, de los cuales se afirmaba que causaban gran desorden, en parte debido a su número excesivo. Como resalta Bethencourt, los familiares provocaban el estallido de una "micro-conflictividad" que solía resultar más dañina para la imagen de la Inquisición que la misma actividad de los jueces.[167] Resulta interesante cómo se comienza a percibir la conformación de un aparato de funcionarios alrededor del Santo Oficio, y los problemas que esto generaba, cuestión que se había manifestado en 1510 en las Cortes de Monzón del reino de Aragón.[168] Las Cortes de 1525, con algunos antecedentes, abrieron un período que culminó con la Concordia de Castilla de 1553, que reguló la cantidad de familiares y los redistribuyó entre los diferentes tribunales inquisitoriales.[169] Asimismo, se sostenía que la justicia del Reino debía poder detener a los inquisidores cuando éstos excediesen su jurisdicción, y que debía ser el Consejo real quien interviniese, de lo que resultaría algún tipo de control externo sobre el Santo Oficio.

Posteriormente, en la década de 1530, los reclamos continuaron, en un marco de solidez cada vez mayor del Santo Oficio en la sociedad castellana. Las Cortes que se analizarán a continuación deben ser consideradas como resabios de un movimiento que tuvo especial fuerza en los 10 años del gobierno de Carlos V, pero que perdió importancia a medida

167. Francisco Bethencourt, *La Inquisición en la Europa moderna*, pp. 129-130.

168. Gonzalo Cerrillo Cruz, "Aproximación al estatuto jurídico de los familiares de la Inquisición española", *Manuscrits*, 17 (1999), pp. 144-145. Sobre los familiares, véanse también Henry Kamen, *La Inquisición Española*, pp. 143-147; Jaime Contreras, "La infraestructura social de la Inquisición: comisarios y familiares", en *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, ed. Ángel Alcalá, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 123-146; Jean-Pierre Dedieu, *L'Administration de la foi. L'Iinquisition de Tolède XVIe-XVIIIe siècle*, Madrid, Casa de Velálazquez, 1989, pp. 191 y ss.; Elisabeth Balancy, *Violencia civil en la Andalucía moderna (ss. XVI-XVII). Familiares de la Inquisición y banderías locales*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones Universidad de Sevilla, 1999.

169. Sobre la Concordia de 1553, véase Gonzalo Cerrillo Cruz, "Aproximación al estatuto jurídico de los familiares", pp. 145-146. Este artículo es un resumen de la tesis doctoral del autor: Gonzalo Cerrillo Cruz, *Los familiares de la Inquisición española*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2000.

que avanzaba el tiempo y se endurecían las posiciones.[170] En las Cortes de Madrid de 1534 reapareció la cuestión del Santo Oficio. En una primera petición, la veinticinco, se solicitaba:

> Que Vuestra Magestad mande proveer lo suplicado en las Cortes de Valladolid en la petición LIII que habla sobre que se limite tiempo, y sea de tres años, en que se pidan a los católicos los bienes que ouieren auido de los condenados por la inquisicion para que, aquel pasado, no se puedan pedir, y que las dotes, siendo católicas las dotadas, no se pidan ni se confisquen.[171]

Se intentaba otra vez que la corona regulase algún aspecto de la confiscación de bienes, en este caso el problema del límite de tiempo, es decir, una fecha a partir de la cual ya no se pudiese continuar reclamando deudas sobre los bienes de los convictos. Se buscaba ordenar el proceso que significaba la apropiación de bienes y los pasos que se debían seguir en el momento anterior y posterior a ésta. Sin embargo, la petición siguiente, la veintiséis, resulta más significativa:

> Suplicamos a Vuestra Magestad que las blasfemias se castiguen por todo rigor, y si necesario fuere, se acresciente la pena; y porque acaesce que con ira y pasion en juegos y questiones, y en otros enojos y porfias la gente noble y limpia dize alguna blasfemia, y los inquisidores conoscen dellas; y como todos no pueden saber la causa de la prisión, queda infamado el tal noble y su linaje, y viene a pagar la blasfemia el que no la dixo, suplicamos a Vuestra Magestad se provea como en tales casos la justicia seglar lo castigue por todo rigor, y no otros juezes algunos.[172]

Reaparecía aquí el problema jurisdiccional en torno al castigo de las blasfemias. Los procuradores plantearon que la cuestión de si este delito debía ser castigado por la Inquisición o por la justicia civil resultaba fundamental: si un individuo “noble” que pronunciaba una blasfemia sin “verdadera” intención era detenido por el Santo Oficio, el velo de secreto que cubría el proceso implicaba que la totalidad del linaje quedaba infamado, cuando en realidad el delito que se había cometido era claramente menor. Para que ello no sucediera, proponían que la corona reafirmara que era la justicia regular la que debía

170. Sobre la aparición en el imaginario de la amenaza protestante, especialmente en la segunda mitad de la década de 1530, véase Werner Thomas, *La represión el protestantismo*, pp. 189 y ss.

171. *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, vol. IV, p. 589.

172. Ibídem, p. 589.

ocuparse de dicho delito. Al mismo tiempo, esta petición es un ejemplo de lo traumático que podía resultar la expansión jurisdiccional del Tribunal, ya que el caer bajo prisión inquisitorial tenía un coste social y simbólico mucho mayor que ser juzgado por tribunales seglares; de allí la urgencia de detener este proceso.

Luego, en las Cortes de Valladolid de 1537, se repetía un pedido en términos similares a los que se han expuesto hasta aquí. Se afirmaba en la petición sesenta y cinco:

> Porque los ministros de la santa y general Ynquisiçion sean mejor pagados y administren mejor sus ofiçios, que Vuestra Magestad mande que se paguen sus salarios hordinarios donde Vuestra Magestad sea servido de señalarselos, y que no sean pagados de las penas ni confiscaciones que se hizieren de los bienes de los delinquentes, suplicamos a Vuestra Magestad que porque este sancto Ofiçio es en mucho avmento de nuestra santa fee catholica, y lo que se a pedido y suplicado es mucha vtilidad destos rreynos, Vuestra Magestad lo mande proveer asy como está pedido y suplicado, y como agora se le suplica.[173]

En su mayoría, los reclamos se repiten: se mencionaba por primera vez la cuestión de que los salarios fueran altos. Se hablaba positivamente de la Inquisición porque aumentaba la fe católica, aunque al mismo tiempo retornaba el mensaje de urgencia, afirmando que lo suplicado era de mucha utilidad para los reinos y que el monarca debía proceder como allí se lo solicitaban.

Por último, no puedo dejar de mencionar la existencia de un memorial anónimo escrito en los días previos a las Cortes de 1538 en Toledo, en el que se repetían buena parte de las críticas que aquí se han identificado, causando cierto revuelo en la ciudad. Con la mención de este memorial, que criticaba duramente la acción inquisitorial, acaba la exposición empírica de este estudio.[174] De este modo, los casi veinte años recorridos desde las primeras Cortes de Valladolid que se analizaron hasta estas últimas permiten establecer cierta constancia, tanto en la situación del Santo Oficio como en la actitud de las ciudades al respecto. Estas continuidades permiten algunas reflexiones.

173. Ibídem, pp. 656-657.

174. Se han ocupado de este memorial de 1538 Miguel Avilés Fernández, "Motivos de crítica a la Inquisición en tiempos de Carlos V (aportaciones para una historia de la oposición a la Inquisición)", en *La Inquisición Española*, pp. 165-192; Rica Amran, "Evolución y crítica de un problema social. Conversos y oposición inquisitorial: el caso del memorial anónimo de 1538", *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval*, 13 (2000), pp. 29-43.

Reflexiones finales: las ciudades castellanas y una tradición crítica sobre la configuración del Santo Oficio

Doris Moreno ha planteado analizar la representación de la Inquisición a través de diversos espejos: el de las víctimas, el de los intelectuales, el de los viajeros…[175] Aquí se ha estudiado la representación generada por la actividad colectiva de las ciudades, en especial a partir de las peticiones en Cortes y de la documentación sobre la revuelta comunera. Se ha realizado un recorrido por diversas proposiciones en un período de aproximadamente treinta años. Lo que en el siglo XX se llamó "Leyenda negra", en relación con el atraso y la cultura reaccionaria española, ha sido duramente criticado en las últimas décadas, siendo la Inquisición uno de los puntos en los que se creyó que se debía "hacer justicia" respecto del "real" pasado de este "pueblo". No se trata meramente de seguir este tipo de posturas con consignas como "después de todo, la Inquisición no fue tan mala", sino de afirmar que la diversidad religiosa de los participantes en la revuelta de las Comunidades y en el período analizado se impone frente a cualquier generalización reduccionista que se pretenda realizar.

Henry Kamen, retomando lo esbozado por José Antonio Maravall, entre otros, ha mostrado en un sugestivo estudio la existencia de una tradición alternativa respecto de cómo tratar la disidencia religiosa en la España del siglo XVI.[176] El historiador británico encontró numerosas posiciones conciliadoras que planteaban la no utilización de la fuerza contra los disidentes en materia religiosa.[177] Si bien los documentos que he citado no mencionaban directamente la cuestión de la violencia, podrían relacionarse con este intento por moderar la actuación de la Inquisición frente a las numerosas arbitrariedades que realizaba. Así, se pueden vincular estas críticas con una tradición que planteaba, al menos en proyecto, "otra Inquisición", no liberal, pero sí alternativa.

Stefania Pastore ha trabajado recientemente esta temática con la idea de plantear la consolidación y el triunfo del Santo Oficio no como un resultado fatal del mundo social y religioso español, sino como resultado de la confrontación entre posiciones antagónicas respecto del cristianismo, y

175. Doris Moreno, *La invención de la Inquisición*, *passim*. Quien utilizó por primera vez esta metáfora del espejo dentro de la historiografía sobre la Inquisición fue Balancy (Elisabeth Balancy, "L'Inquisition devant le miroir (1562-1648)", *Melanges de la Casa de Velazquez*, 27:2 [1991], pp. 29-58).

176. José Antonio Maravall, "La idea de tolerancia en España (siglos XVI y XVII)", en *La oposición política bajo los Austrias*, Madrid, Ariel, 1972, pp. 93-137.

177. Henry Kamen, "Toleration and Dissent in Sixteenth-Century Spain: The Alternative Tradition", *The Sixteenth Century Journal*, 19:1 (1988), pp. 3-23.

particularmente del trato hacia los judeo-conversos.[178] Esta historiadora ha destacado magistralmente la existencia de otra tradición inquisitorial originaria del siglo XV y que atraviesa todo el XVI, protagonizada fundamentalmente por obispos, que intentó combatir la herejía mediante la actividad pastoral y la caridad, sin la coerción como eje organizador.[179] Si bien esta tradición de rechazo de la violencia no se relaciona directamente con las críticas expuestas en este trabajo, ayudan a retratar una época, el contexto alrededor del cual se ubicaron tanto la revuelta comunera como los pedidos de Cortes. De este modo, se evita considerarlos aisladamente, tratando de acercarse a la manera en que pudieron pensarlos muchos de los participantes de estas disputas. Asimismo, el "pedido de control" y detención de los "abusos" que se desprende de las Cortes y los capítulos comuneros no ha sido lo suficientemente valorado. Atacar la arbitrariedad del inquisidor apuntaba al corazón del sistema inquisitorial: como ha mostrado Italo Mereu, la arbitrariedad de los jueces era central para su funcionamiento. En otras palabras, el "exceso" era ajeno a cualquier consideración personal del funcionario. En su lógica, el método inquisitorial no violaba el "principio de legalidad", ya que, como han destacado los autores de los manuales inquisitoriales, son las leyes de procedimiento las que permitían la casi completa arbitrariedad del juez.[180] José Antonio Escudero, en un artículo dedicado a las Cortes de Castilla y la Inquisición, sostiene sobre las Cortes de Valladolid de 1518 que en éstas "no se cuestiona, desde luego, su legitimidad o conveniencia".[181] No obstante, más allá de que se halagaba a la Inquisición por su utilidad, en éste como en varios de los casos que he mencionado, demandar el control de los inquisidores o exigir que se manejasen dentro de los derechos canónico o común resultaba incompatible con el sistema inquisitorial en cuanto tal. Por ello, la defensa de la Inquisición que pudieron hacer las Cortes poco tenía que ver, si se hubiesen aplicado sus postulados, con las necesidades y las prácticas de la Inquisición triunfante en España. A partir de aquí puede proponerse, a modo de hipótesis, la necesidad de avanzar en la consideración de diferentes sentidos bajo el mismo vocablo "Inquisición", poniendo en evidencia las posibles contradicciones entre estos postulados de las Cortes y su imposible convivencia con la "cultura inquisitorial oficial".

Por otro lado, es interesante ubicar estos reclamos en relación con las críticas individuales referidas a la Inquisición que normalmente se citan, ya que los actos aquí analizados eran una manifestación colectiva. Si bien

178. Stefania Pastore, *Il Vangelo e la spada*; ídem, *Una herejía española*.

179. Stefania Pastore, *Il Vangelo e la spada*, *passim*.

180. Italo Mereu, *Historia de la intolerancia en Europa*, pp. 244-245 y *passim*.

181. José Antonio Escudero, "La Inquisición y las Cortes de Castilla", en *Estudios sobre la Inquisición*, Madrid, Marcial Pons, 2005, p. 294.

el grado de representación tanto de los procuradores como de los representantes de la Junta comunera ha sido fuertemente matizado y discutido, era claramente más amplio que la opinión de un letrado o teólogo. De esta manera, aparece la posibilidad de rastrear círculos de opinión referidos al Tribunal, capaces de presentar en el "ámbito público" posiciones críticas u opositoras respecto de un tema tan sensible para la monarquía y la sociedad como era la lucha contra la herejía y los modos de abordarla. En ese sentido, lo hasta aquí expuesto puede remitir a procesos históricos más amplios, tales como la conformación misma, según lo ha sostenido Olivari, de una opinión pública en la Castilla del siglo XVI, en este caso tomando en consideración la problemática inquisitorial.[182] Se tomaría distancia también, compartiendo las posturas de este autor, de la historia de las elites expresada por Martínez Millán, pretendiendo remitirse a mundos más amplios y complejos que el ámbito cortesano, de los que estas posturas sobre el Santo Oficio fueron expresión.

En relación con la conformación social de estos reclamos, es sabido que antes de 1530 la Inquisición atacaba fundamentalmente a los conversos, por lo que podría resultar esclarecedor para este trabajo el análisis social de los representantes de las ciudades para considerar cuál era el peso de los conversos en ellos, y a través de esto "explicar" la presencia de las protestas frente al Santo Oficio en los pedidos de Cortes y en la revuelta.[183] Sin embargo, quisiera distanciarme de esta postura por al menos dos objeciones que pueden hacérsele. En primer lugar, Kamen, entre otros, ha destacado cómo las críticas al Santo Oficio no incluyen solamente a los "cristianos nuevos", sino también a numerosos "cristianos viejos", por lo que meramente buscar conversos entre los procuradores no resuelve la cuestión.[184] La situación religiosa y social castellana y la peninsular eran más complejas, y ser "cristiano viejo" no significaba en todos los casos estar en contra de los "nuevos", ni mucho menos estar a favor de la Inquisición.[185] Alejarse de la perspectiva en busca de conversos permite, a su vez, dejar de lado la idea, muchas veces repetida por la historiografía apologética de la Inquisición, de un supuesto complot converso-judaizante que pretendía, a costa de grandes sumas de dinero, eliminar el Santo Oficio y, por qué no, la

182. Michele Olivari, *Entre el trono y la opinión*, pp. 207 y ss., *passim*.

183. Thomas afirma que, en casi todas las causas por herejía de la primera mitad del siglo XVI, más allá de la acusación de protestantismo, persiste una obsesión por lo converso (Werner Thomas, *La represión del protestantismo*, pp. 173 y ss.).

184. Henry Kamen, *La Inquisición Española*, pp. 70-74.

185. Además, cabe mencionar que en las últimas décadas se han relativizado las posibilidades de considerar la distinción cristiano viejo/cristiano nuevo en términos absolutos. Al respecto, véase Jean Pierre Dedieu, "¿Pecado original y pecado social? Reflexiones en torno a la constitución y a la definición del grupo judeo-converso en Castilla", *Manuscrits*, 10 (1992), pp. 61-76. Este punto aparece permanentemente también en Jaime Contreras, *Sotos contra Riquelmes*, *passim*.

cristiandad en general.[186] La segunda objeción es complementaria con la primera, pero permite no quitar el eje de los conversos: más allá de cuáles fueron los actores sociales y políticos que realizaron las críticas, éstas respondían específicamente a la situación de los conversos, dado que, como he mencionado, hasta 1530 de ellos se ocupaban en su enorme mayoría los juicios del Santo Oficio.

Creo que resulta posible, entonces, continuar avanzando en el estudio de las distintas formas de religiosidad en el mundo castellano, con una visión que, sin dejar de marcar ciertas diferencias entre "cristianos viejos" y "cristianos nuevos", considere universos y solidaridades compartidas entre ellos, los cuales muchas veces se expresaron sólo de manera fragmentaria o subterránea.[187] Este artículo ha intentado sugerir la necesidad de continuar rastreando la existencia de posibles alianzas o coincidencias entre los que, en principio, parecerían sectores opuestos. Cabe aclarar que, en el presente artículo, éstas sólo se pudieron identificar en función de sus efectos o manifestaciones: los pedidos de Cortes y los capítulos comuneros; y no por la alianza o la coincidencia en sí misma. Podrían ser así estas críticas indicios de algo más de lo cual no se ha podido dar cuenta en forma directa.

Un punto al respecto ha quedado para el final: Pablo Sánchez León ha sostenido que las críticas a la Inquisición por parte de los comuneros "se planteaban estrictamente en lo tocante a su arrogación por la autoridad regia", y que por lo demás formaban parte de la misma comunidad confesional cristiana xenófoba, al igual que todos los castellanos, más allá de su adscripción o no a las Comunidades.[188] Este punto merece cierta discusión:

186. Puede contribuir a esta idea el caso del tesorero Alonso Gutiérrez de Madrid, quien habría ofrecido una suma de dinero para que Juan de Padilla incluyera una reforma del Santo Oficio entre las peticiones comuneras (Fidel Fita, "Los judaizantes españoles en los cinco primeros años (1516-1520) del reinado de Carlos I", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 33 [1898], pp. 307-348). Sobre Alfonso Gutiérrez de Madrid, también puede consultarse José Martínez Millán y Carlos J. de Carlos Morales, "Los conversos y la Hacienda Real de Castilla en la primera mitad del siglo XVI: las actividades de Alonso Gutiérrez de Madrid en la corte de Carlos V", en *Siglos dorados: homenaje a Augustin Redondo*, ed. Pierre Civil, Madrid, Castalia, 2004, vol. 2, pp. 915-931.

187. Resulta esclarecedor al respecto Stuart B. Schwartz, *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico*, trad. Federico Palomo del Barrio, Madrid, Akal, 2010 (2008).

188. Pablo Sánchez León, "La constitución histórica del sujeto comunero: orden absolutista y lucha por la incorporación estamental en las ciudades de Castilla, 1350-1520", en *En torno a las Comunidades de Castilla*, pp. 206-207. Esta idea de *comunidad confesional cristiana xenófoba* está inspirada, según manifiesta Sánchez León, en Pablo Fernández Albaladejo, "Católicos antes que ciudadanos: gestación de una «política española» en los comienzos de la Edad Moderna", en *Imágenes de la diversidad. El mundo urbano en la Corona de Castilla (s. XVI-XVIII)*, ed. José Ignacio Fortea Pérez, Santander, Universidad de Cantabria-Asamblea Regional de Cantabria, 1997, pp. 103-127.

en las críticas que he citado, no aparece demasiado la cuestión del dominio de la Inquisición por parte del monarca, sino que se atacan cuestiones que tienen que ver con la actitud de los jueces; no se trata de independizar a los inquisidores del monarca, sino, en algunos casos, más bien lo contrario. Que un movimiento de la magnitud de la revuelta comunera haya tenido posiciones hegemónicas, según se desprende de los capítulos, de pedido de reforma del Santo Oficio, merece cierta explicación. Esto parece ser síntoma de cierto aspecto de la revuelta, y del contexto cultural y social en que ésta se enmarca, que claramente se le ha escapado a buena parte de la historiografía que ha predominado en las últimas décadas en relación con los comuneros. Mostrar la extensión de los reclamos durante los quince años previos y posteriores a Villalar me ha parecido fundamental para caracterizar dicho contexto. Así se toma distancia de un análisis reduccionista, que sostenga que los reclamos por la modificación de la Inquisición surgieron solamente durante la revuelta, sin una existencia anterior o ulterior a ella. Me refiero aquí a la idea, meramente esbozada por Sánchez León, que otorga un fuerte peso a la inmediatez, afirmando que las críticas a la Inquisición se daban por la subordinación que el tribunal tenía respecto del rey y en el marco de una fuerte oposición a la corona. Por el contrario, se puede inducir, como generador de los reclamos aquí analizados, que existía un movimiento, más amplio, y persistente durante décadas, casi subterráneo, que muchas veces ha pasado desapercibido. A mi entender, lejos se está de una respuesta satisfactoria que permita articular las diversas contradicciones sobre el Santo Oficio en el período de las primeras décadas del siglo XVI.[189] Futuras indagaciones permitirán continuar reflexionando sobre estas cuestiones.

189. Cierta historiografía, fundamentalmente representada por José Martínez Millán, ha intentado sortear estas contradicciones recurriendo a una interpretación casi automática de cada conflicto en torno al Santo Oficio como uno entre “bandos de elite” contrapuestos, que luchanban por los espacios de poder y que poseían posiciones religiosas disímiles. Quisiera alejarme de estos análisis, que otorgan un fuerte predominio al estudio de las redes de poder de las elites en detrimento de procesos culturales y sociales más amplios, compartiendo en este punto las objeciones realizadas por Michele Olivari y Stefania Pastore, mencionadas anteriormente.

Aquella “Francia bizantina” Humanismo, querella y herejía en Pierre de Ronsard

Santiago Francisco Peña

Universidad de Buenos Aires
Université Paris-Sorbonne (Paris IV)
Conicet

Hay quienes creen que una idea no vale porque es verdadera, sino porque es personal.[1]

Humanismo y querella: vidas paralelas

Entre las diversas efemérides que pueden ser consideradas como parteras míticas de la Era del Humanismo, el 8 de abril de 1341 tal vez merezca una atención especial. Cuando aquel día, en lo alto de la romana colina Capitolina, el senador Orso, conde de Anguillara, solemnemente coronó a Francesco Petracco (1304-1374) como “poeta laureado” y *civis romanus*, estaba contribuyendo, quizá no del todo conscientemente, a la metafórica apocatástasis que caracterizó al tiempo que el flamante heredero de Virgilio profetizara como el renacimiento de la cultura occidental tras la barbarie de los siglos que se interponían entre su propia época y la luminosa Antigüedad.[2] Por eso, tal vez no sea descabellado considerar al mecénico

1. Paráfrasis libre de Julien Benda, *La France byzantine ou le triomphe de la littérature pure*, París, Gallimard, 1945, p. 73.

2. Petrarca fue uno de los primeros hombres medievales en atribuir a los siglos que siguieron a la caída del Imperio Romano latino la denominación “Edad Oscura”. Véase, por ejemplo, *Apologia contra cuiusdam anonymi Galli calumnias* (1367), en *Opera omnia*, ed. Johannes Herold, Basilea, Henrichus Petri, 1554, vol. II, p. 1195. Véanse también Marjorie O’Rourke Boyle, *Petrarch’s Genius: Pentimento and Prophecy*, Los Ángeles, University of California Press, 1991, p. 43; Theodor Ernst Mommsen, “Petrarch’s Conception of the «Dark Ages»”, *Speculum*, 17:2 (1942), pp. 226-242, Eckhard Kessler, *Petrarca und die Geschichte: Geschichtsschreibung, Rhetorik, Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Múnich, Wilhelm Fink, 1978. El concepto griego *apokatástasis* (ἀποκαταστάσις) refiere a un proceso de restauración de un estado previamente alterado. Originalmente empleado tanto en la teoría política como en la medicina o la observación astronómica, fue utilizado por el helenista Budé (1468-1540) como metáfora del redescubrimiento contemporáneo de las *antiquæ sapientiæ* (Guillaume Budé, *De Asse* [1514], en *Opera omnia*, ed. Celio Secondo Curione, Bâle, 1557, vol. II, pp. 86-67; véase también Jean-François Maillard, “Philologie et propagande: Le

homenaje concedido a Petrarca (así había embellecido su nombre aquel sabio toscano) como un momento capaz de resumir en un solo acto múltiples implicancias, desde las más inmediatas y políticas (un poeta laureado es, en definitiva, un apologeta del poder constituido que lo nombra) hasta las menos sensibles y veladas (el triunfo, efímero y limitado, pero triunfo al fin, de una vocación intelectual que amenazaba conmover el *statu quo* académico).

El lector probablemente no presente demasiadas objeciones a la elección de esta efeméride (menos por el valor en sí de la propuesta que por una saludable indiferencia frente a las clasificaciones de los interpretadores profesionales), pero con todo derecho se preguntará por qué motivo los laureles de Petrarca se entrometen en el camino hacia Pierre de Ronsard (1522/24-1585) y sus propias y singulares tensiones históricas. Algunas respuestas podrían aludir al propio encumbramiento político del poeta francés, a la autoridad intelectual con la que inspiró tanto como intimidó a colegas y coetáneos, al reconocimiento oficial que recibió por su obra y su compromiso partisano, a la permanente conciencia de apocatástasis que su biografía sugiere. Pero hay también otra dimensión que los comunica, y de la cual no es posible prescindir a la hora de sumergirse en las cotidianas interacciones de estos poetas con el mundo que los circundaba: la querella.

En el caso del héroe del *Trecento*, su creciente celebridad lo convirtió en blanco de quienes veían en sus laureles o bien una farsa o bien la señal de que una mutación cultural estaba en marcha. En ese contexto hostil, tres fueron los espacios donde Petrarca debió (o eligió) polemizar, y a cada uno de ellos le dedicó una contundente invectiva: la práctica médica (*Contra medicum*, 1353), los privilegios gregorianos del clero (*Contra quendam magni status*, 1355) y los escolásticos (*De sui ipsius et multorum ignorantia*, 1368). No es sencillo medir el éxito inmediato de su empresa, considerando que las posiciones defendidas por sus coyunturales adversarios no cayeron precisamente en desgracia tras los embates; sin embargo, pocas dudas quedan a la hora de reconocer la fantástica influencia que tuvo, en los humanistas que lo sucedieron, no sólo la obra literaria, sino también el *ethos* político de Petrarca.[3]

mythe de Guillaume Budé", en *La philologie humaniste et ses répresentations dans la théorie et dans la fiction*, eds. Perrine Galand-Hallyn, Fernand Hallyn y Gilbert Tournoy, Ginebra, Droz, 2005, p. 211; Gilbert Gadoffre, *La révolution culturelle dans la France des humanistes*, Ginebra, Droz, 1997, p. 209). Para comprobar la versatilidad del término, véase el clásico de Henry George Liddell, Robert Scott, Henry Stuart Jones y Roderick McKenzie, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Oxford University Press, 1996 (1843), p. 201.

3. Los vínculos entre el "petrarquismo" y el círculo cultural de Ronsard fueron sugeridos tiempo atrás por Marius Pieri en *Le pétrarquisme au* XVI*e* *siècle. Pétrarque & Ronsard ou de la influence de Pétrarque sur la Pléiade française*, Nueva York, Burt Franklin, 1968 (1896), y más tarde por Grahame Castor, "Petrarchism and the Quest for Beauty in the *Amours* of

Las vidas paralelas insinúan que los poetas laureados eran en la misma medida apologetas y polemistas profesionales, obligados a señalar los alcances de su ciencia y los límites de los discursos que se proponían condenar, expuestos por sus propios mundanos triunfos a las embestidas de quienes carecen de los favores de la Corte. Sin embargo, el sentido común se desmorona cuando se percibe que el privilegio de Ronsard fue contestado con vehemencia por parte de vanguardistas hombres de letras, formados al calor de un *trivium* humanista.[4] Una hipótesis posible para comprender el aumento de la tensión es que la Reforma religiosa del siglo XVI trazó una frontera confesional que desencadenó una profunda fractura cultural capaz de descomponer la hasta entonces aparente –sólo aparente– afinidad ideológica de la joven tradición humanista. El escenario siempre temido tanto por los zelotes religiosos (que anhelaban una Europa culturalmente uniforme moldeada en sus propios crisoles) como por las abundantes conciencias irenistas (que preferían absorber los conflictos admitiendo la diversidad interna, aun al costo de reducir la capacidad de la autoridad religiosa de establecer criterios de verdad), esto es, el cisma religioso, puso en juego nuevos clivajes.[5]

Por eso, la presencia del factor religioso confiere a las polémicas de Ronsard una dimensión distinta. El cenit político del francés coincidió con las más agrias polémicas de su turbulenta vida, que involucraron profundas

Cassandre and the *Sonets pour Helène*", en *Ronsard the Poet*, ed. Terence Cave, Londres, Methuen, 1973, pp. 79-120. Véase también Joseph Vianey, *Le pétrarchisme en France au XVIe siècle*, Ginebra, Slaktine, 1969 (1909), pp. 81-190. No es menos cierto que la autoridad de Petrarca era fuertemente disputada en varios aspectos, en particular en lo que se consideraba una carencia de lo que Scaligero padre (1484-1558) denominaba *aletheia* (ἀλήθεια), esto es, una suerte de "honestidad literaria". Se percibe particularmente en Joachim Du Bellay, "À une dame" (1553), también llamado "Contre les pétrarquistes", y en el mismísimo Ronsard en su "Elégie a son livre" (1560). Véase Robert J. Clements, "Anti-Petrarchism of the Pléiade", *Modern Philology*, 39:1 (1941), pp. 15-21.

4. Respecto de la enseñanza de las artes liberales en las universidades medievales, véase Paul Oskar Kirsteller, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*, Londres, Harper Torchbooks, 1961 (1955), pp. 92-119. Su hipótesis, según la cual las fricciones entre los humanistas (en sentido estricto, aquellos que se dedicaban a los *studia humanitatis*) y los escolásticos resulta, en última instancia, un episodio más de la "batalla de las artes" típica de los estudios superiores occidentales, es una guía cardinal del presente artículo. Véanse también Rebecca Bushnell, *A Culture of Teaching: Early Modern Humanism in Theory and Practice*, Nueva York, Cornell University Press, 1996; Anthony Grafton y Lisa Jardine, *From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth and Sixteenth-Century Europe*, Londres, Duckworth, 1986.

5. Respecto del irenismo religioso durante el Medioevo tardío y la modernidad-temprana, véanse Gary Remer, *Humanism and the Rethoric of Toleration*, Filadelfia, Pennsylvania State University Press, 1996; Henry Kamen, *The Rise of Toleration*, Nueva York, McGraw-Hill, 1967; Joseph Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Reforme*, París, Albin Michel, 1994 (1955).

enemistades personales con viejos amigos y colegas, y hasta reales peligros de vida al calor de los conflictos interconfesionales e interdinásticos que desgarraron al reino de los descendientes del priámida Héctor.[6]

Es preciso destacar el rol crucial de la revolución herética del siglo XVI en el devenir del humanismo, porque inclinó a quienes en algún sentido se identificaban con las premisas apocatastásicas a introducir aquel conflicto en sus disquisiciones, a intervenir en debates públicos o, en tantos otros casos, a adoptar convencidas posiciones dogmáticas. Cualquiera haya sido la forma de la irreversible infición, el colectivo de los humanistas –si es que alguna vez existió tal cosa– fue intervenido por las querellas de fe y sistemáticamente desarticulado por las periódicas y contundentes imposiciones del dogmatismo.[7]

Si hoy es posible pensar la Reforma como uno de los principales factores de desnaturalización del fenómeno humanista, no muchos habrán pronosticado, aquel 31 de octubre de 1517, que la dramática exposición pública de Lutero de su *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*, sus noventa y cinco tesis dirigidas a refutar la validez doctrinal de las indulgencias papales, significaría para quienes aman estudiar el pasado tanto como clasificarlo la clausura simbólica de la era de las reformas y el primer paso de la Era de la Reforma –y su presupuesto: el cisma–. Menos aun se esperaba, probablemente, de las solitarias invectivas de un ignoto fraile sajón –que luego de su espectacular irrupción no tardaron en radicalizarse hiperbólicamente– la capacidad de crista-

6. La apocatástasis ronsardiana llegó al punto de crear su propia épica homérica-virgílica, la *Franciade*, en la que narraba la odisea del hijo de Héctor, llamado Escamandrio por su padre, Astianacte por los troyanos o Francus por Ronsard, quien escapó del saqueo de Troya junto a su madre Andrómaca y, luego de una travesía de características similares a aquellas del aqueo Ulises y el troyano Eneas (mítico ancestro de los igualmente míticos Rómulo y Remo), arribó a las tierras que serían la atemporal Francia, dando inicio al linaje real que se extendería hasta los propios Valois d'Angoulême. El poeta no llegó a concluir su obra, pero publicó los cuatro primeros libros en 1572, el mismo año en que la terrible masacre de la Noche de la San Bartolomé hizo pensar a muchos europeos que los pretendidos herederos de Francus estaban al borde de su aniquilación mutua. Véanse Ronald E. Asher, *National Myths in Renaissance France: Francus, Samothes and the Druids*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1993, pp. 112-124; Isidore Silver, *Ronsard and the Hellenic Renaissance in France I. Ronsard and The Greek Epic*, St. Louis, Washington University Press, 1961, pp. 390-469.

7. Quien ha planteado esta hipótesis con mayor nitidez ha sido Jacques Lafaye, *Por amor al griego. La nación europea, señorío humanista (siglos XIV-XVII)*, México, FCE, 2005, pp. 308-326. Por su parte, Levi considera que la suerte del humanismo evangélico (Ficino, Erasmo y Lefèvre d'Étaples, entre otros) estaba echada desde el principio, pues no había sistema teológico capaz de integrar su doctrina de la perfectibilidad intrínseca, reconciliando una teoría de la gracia antipelagiana (liberada de la religión de las obras) con el libre albedrío (A.H.T. Levi, "The Neoplatonist Calculus: The Exploitation of Neoplatonist Themes in French Renaissance Literature", *Humanism in France at the End of the Middle Ages and in the Early Renaissance*, ed. A.H.T. Levi, Manchester, Manchester University Press, 1970, p. 235).

lizar una ruptura religiosa, política, antropológica y epistemológica al interior de la cultura occidental.

Las primeras señales de que esta vez la herejía tenía la fuerza para institucionalizarse como un poder alternativo a Roma y a sus aliados localistas son bien conocidas: los intentos de devolver a la obediencia al hereje fracasaron ante la evidencia de que éste no carecía de un poderoso apoyo político y militar.[8] Sin embargo, aun más importante para su consolidación a futuro fue la clara simpatía de la que gozó la rebelión de Lutero en diversos sectores de la sociedad europea: desde el *topos* de la *reformatio*, común en los hombres de letras y al interior mismo de la Iglesia, hasta el ancestral anticlericalismo, en buena medida justificado por la escasa idoneidad de gran parte del personal eclesiástico, y por los evidentes anquilosamientos dogmáticos que se conformaban con silenciar las críticas a través de la vía de los anatemas y las hogueras en lugar de incorporarlas.[9]

Ahora bien, la vívida adhesión de muchos humanistas a las posiciones más extremas (dogmáticas y/o políticas) de las respectivas confesiones presenta ciertas aristas dignas de atención. Las fuentes sugieren que la amenaza de los intransigentes profundizó el protagonismo del mundo metafísico, habitualmente marginal entre los discursos humanistas. No obstante, puede ser desmedido entender este renacimiento metafísico como una intrusión o un maridaje por conveniencia. Eso significaría partir de una premisa falsa (que el discurso humanista era esencialmente laico, secular y ajeno a las tareas especulativas de la teología cristiana o, en el mejor de los casos, nicodemista) para llegar a una conclusión aun más equivocada (que el resultado fue un *aggiornamento* renacentista del debate teológico con fines exclusivamente polémicos y poco piadosos).

Incluso, sin peligros podría ponerse en entredicho la existencia misma de un “discurso humanista”, considerando la infinidad de posturas y ambiciones de los llamados “humanistas.” Este trabajo se conforma sólo con un criterio, con un denominador común, para considerar que se está frente

8. No habría que olvidar que Lutero evitó el destino de Jan Hus gracias a la protección armada que le confirió Felipe de Hesse. En este punto coinciden las numerosas biografías sobre Lutero, entre las cuales pueden consultarse Heiko Oberman, *Luther: Man Between God and the Devil*, trad. Eileen Walliser-Schwarzbart, Nueva York, Image Books, 1992 (1982), pp. 34-40; Ronald Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, Nueva York, Abingdon-Cokesbury Press, 1950, pp. 167-190; Lucien Febvre, *Martín Lutero: un destino*, trad. Tomás Segovia, México, FCE, 1956 (1927), pp. 143-173.

9. Respecto de la simpatía intelectual de la Reforma con variadas tradiciones culturales, véanse T. Dost, *Renaissance Humanism in Support of the Gospel in Luther's Early Correspondence*, Aldershot, Ashgate, 2001; Denis Crouzet, *La genèse de la reforme française (vers 1520-vers 1562)*, París, SEDES, 1996; Alister McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford, Blackwell, 1987; Heiko Oberman, *The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Renaissance Thought*, Edimburgo, T&T Clark, 1986.

a un "humanista": su ambición de recuperar, comprender y, en el sentido más integral del término, imitar los cánones culturales de la Antigüedad.[10] Ahora bien, cuando es la inspiración de un poeta el objeto de estudio, es preciso adosar al criterio de trabajo un apéndice: el sentido estricto de la definición de "humanista" responde con etimológica exactitud al especialista en los *studia humanitatis*, que no es sino una versión robustecida del *trivium* (Gramática, Retórica y Dialéctica), al que se agregaban ahora la Historia, la Poesía y la Filosofía Moral; por eso, dejar de lado a los filósofos naturales, a los astrónomos, a los matemáticos, incluso a los teólogos propiamente dichos (es decir, a los doctores en Teología), es una operación metodológica y teórica válida.[11] En cambio, no lo sería tanto desligar a estos humanistas del bagaje estrictamente religioso y teológico de su formación cultural, tal como pretendiera una bella pero vetusta tradición historiográfica.[12]

La relación indisociable entre cultura humanista y tradición cristiana ha sido demostrada hasta el hartazgo, por lo que lejos estará este artículo de proponer un vacío revisionismo que conduzca de regreso a los arquetipos historiográficos decimonónicos, que sugerían que el cristianismo humanista era en esencia un paganismo velado al abrigo de la intolerancia religiosa de la época.[13] Sin embargo, no sería menos equivocado ignorar el carácter tendencialmente heterodoxo de buena parte del trabajo inte-

10. Dentro de la filosofía alemana, se encuentran quienes han planteado esta cuestión tal vez con mayor precisión. Para Heidegger, por ejemplo, la clave estaba en el concepto de *homo humanus* romano, que había exaltado la *virtus* romana incoporando la *paideia* (παιδεία) griega, oponiéndose al mismo tiempo al *homo barbarus*. Eso es lo que, según su opinión, es recuperado durante el siglo XIV en Italia (véase Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 2010 [1949], pp. 11-14). Respecto de la *paideia*, véase el clásico de Werner Jaeger, *Paideia. Die Formung des Griechischen Menschen*, Berlín, Walter de Gruyter, 1989 (1933).

11. Respecto de la formación intelectual de los humanistas renacentistas, véanse *Interpretations of Renaissance Humanism*, ed. Angelo Mazzocco, Leiden, Brill, 2006; *Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, ed. Jill Kraye, Nueva York, Cambridge University Press, 2004 (1996), pp. 1-99; Ugo Dotti, *La città dell'uomo. L'umanesimo da Petrarca a Montaigne*, Roma, Riuniti, 1992; Francisco Rico, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid, Alianza, 1993; Albert Rabil, *Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1991.

12. Véanse especialmente los clásicos de Jakob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, Fráncfort, Fischer Klassik, 2012 (1860), y John Addington Symonds, *Renaissance in Italy*, Nueva York, Scribner's, 1904 (1875-1886). Para contrastar estas visiones, bastaría con leer las conferencias de Werner Jaeger, *Humanism and Theology*, Milwaukee, Marquette University Press, 1943, y descubrir hasta qué punto la teología cristiana forjó la cosmovisión de los humanistas.

13. Respecto del debate en relación con el rol del Humanismo en la secularización moderna, véase Riccardo Fubini, *Humanism and Secularization: From Petrarch to Valla*, Durham, Duke University Press, 2003.

lectual humanista.[14] Las pruebas exceden este marco breve, por lo que el umbral de conformidad con esta hipótesis aspira a ser alcanzado a partir de un estudio de caso que parece reunir muchos de los nudos que dieron forma al complejo cultural, político, social y religioso del largo siglo que se inicia con la rebelión de Lutero en 1517 y culmina quién sabe cuándo –tal vez con la sanción de la Constitución Civil del Clero en 1790–.[15] El caso en cuestión es la figura de Ronsard, con el énfasis puesto en dos dimensiones de su rica obra: su demonología y sus combates dialécticos con los "ministros de Ginebra", como gustaba disminuir a sus enemigos (algunos viejos amigos) calvinistas.

Como todo análisis, es insuficiente si guarda silencio respecto de los gigantes sobre cuyos hombros toda opinión se apoya. En este caso, reconocer las huellas permitirá ubicar a Ronsard en una línea de pensamiento, por irregular y discontinua que sea, y calibrar el grado de fidelidad con que protegió las posiciones dogmáticas que sostenían la causa católica. Aquí se percibirá claramente que el profeta-poeta del Rey Cristianísimo creía en epistemologías y mitologías condenadas por los *magistri* canónicos de la Sorbonne, una de las principales fuentes de la ortodoxia católica durante el Medioevo tardío y la temprana Modernidad –más allá de que éstas fueran sutilezas en general indiferentes a los poderosos tomadores de decisiones del reino–.[16] No deja de ser un desafío, si esta hipótesis tiene algún núcleo de verdad, desentrañar el equilibrio que concilió una sólida defensa de las leyes y las costumbres tradicionales, como era habitual en Ronsard, con premisas excluidas de la historia oficial del pensamiento especulativo católico, aunque ciertamente presentes en los círculos intelectuales de la imaginaria pero influyente República de las Letras –y, aunque obviamente con menos peso, en corrientes secundarias de la filosofía escolástica–.

14. Respecto de la transformación del rol del intelectual durante el Renacimiento, véanse Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, *El intelectual entre Edad Media y Renacimiento*, trad. Silvia Magnavacca, Buenos Aires, FFyL-UBA, 1994 (1993). En relación con el filopaganismo humanista, véanse Joscelyn Godwin, *The Pagan Dream of the Renaissance*, Londres, Thames & Hudson, 2002; Edgar Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance: An Exploration of Philosophical and Mystical Sources of Iconography in Renaissance Art*, Toronto, Norton, 1958; Jean Seznec, *The Survival of the Pagan Gods: The Mythological Tradition and its Place in Renaissance Humanism and Art*, trad. Barbara F. Sessions, Nueva York, Harper & Bros., 1961 (1940); Aby Warburg, *Die Erneurung der heidnischen Antike: Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geshichte der europäischen Renaissance*, Leipzig, Teubner, 1932.

15. Véanse Dale van Kley, *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*, Yale University Press, 1999; George Huppert, *The Style of París: Renaissance Origins of the French Enlightment*, Bloomington, Indiana University Press, 1999.

16. Respecto de la condición de "profeta" de Ronsard, véase Virginia Crosby, "Prophetic Discourse in Ronsard and d'Aubigné", *The French Review. Special Issue*, 3 (1971), pp. 91-100.

Se propone empezar aquí por un aspecto de la obra de Ronsard que a priori se presenta marginal y aislada: su demonología. Sus reflexiones en torno a esta disciplina teológica, no obstante, reaparecerán a lo largo de su obra posterior, sugiriendo que su relevancia no debe ser subestimada a la hora de comprender el universo cultural con el que convivía el poeta, pues al mismo tiempo parece representativa de una serie de concepciones respecto de la naturaleza del mundo que no le eran exclusivas. Por eso, un análisis de la obra quizá permita aproximarse al contexto de su producción y, lo que puede ser muy valioso también, al contexto de producción de las fuentes en las que se inspiró. Si esta última empresa es relativamente exitosa, quizá se pueda entonces arriesgar alguna consideración alrededor de la viabilidad de pensar vidas paralelas y, mejor aun, regularidades históricas –con todas las prevenciones que ello implica–.

La obra imprescindible para conocer las posiciones metafísicas de Ronsard es uno de sus *Hymnes*, publicado en 1555, dedicado específicamente al problema de los demonios (δαίμωνες o *dæmones*, como los llamaban los gigantes grecorromanos).[17] Allí se perciben atávicas referencias a cultos de misterios, influencias platónicas y neoplatónicas, inspiraciones epicúreas bajo modelos lucrecianos, métricas pindáricas, convicciones astrológicas, espíritus florentinos y, de forma más evidente, la autoridad de Miguel Psellos, el gran polímata bizantino, representante de una tradición intelectual que por momentos gozó de tanta reputación entre los humanistas occidentales como aquella que se extendiera desde Homero hasta Luciano. Recién en un segundo plano se vislumbran influencias menos conflictivas, como el saber legado por los Padres, por los doctores escolásticos, por el derecho eclesiástico, por las bulas papales, por los concilios; en fin, por las autoridades que fundamentaban el dogma de la Iglesia católica, cuya autoridad en materia doctrinal Ronsard no parecía dispuesto a desacreditar.

Es fácil para los historiadores pronosticar los problemas que este tipo de síntesis acarreaba para sus autores; asimismo, la opinión contemporánea también era consciente de que una obra en la cual se evidenciara la superioridad estadística y relativa de referencias paganas o profanas por sobre los héroes cristianos de la hagiográfica latino-germánica era sinónimo de pensador que, en el mejor de los casos, se acomodaba como una asíntota frente a la mácula herética. Y, como innumerables bibliotecas se han encargado de confirmar, en un mundo partido por obra y gracia de las herejías más poderosas de la historia de Occidente junto

17. Sobre la demonología grecorromana, véase Georg Luck, *Arcana Mundi. Magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano*, trads. Elena Gallego Moya y Miguel E. Pérez Molina, Madrid, Gredos, 1995 (1985), pp. 203-270.

con la obstinada intransigencia de la vieja religión, la sospecha era en muchos casos prueba suficiente para perder el estado de inocencia.[18]

No fue éste el caso de Ronsard. Diversas causas pueden justificar su relativa impermeabilidad a la sospecha herética: el apoyo estatal otorgado a los humanistas a condición de su fidelidad confesional, sus diferencias dogmáticas y soteriológicas con el calvinismo, su encendida defensa del derecho histórico de la Iglesia de Roma a ser la única administradora mundana de la gracia divina, y, finalmente, por la negativa: su condición de blanco polémico de reconocidos libelistas protestantes. Un breve repaso de los nombres que recibieron dedicatorias de Ronsard, como así de quienes lo hicieron con gusto y a cambio de jugosos incentivos, confirmaría el punto: un humanista protegido por la Corte (mientras ésta fuera la garante de la supervivencia del catolicismo local, como lo era y seguiría siendo la parisina a pesar de las ambiciones romanas) era un hombre libre de sospechas, provisto de los antídotos políticos necesarios para eludir los ojos censores de la Sorbonne.

Pero la vehemencia polémica de Ronsard y sus adversarios no fue sólo el instrumento purificador de sus desviaciones dogmáticas; también fue el indicador de que la República de las Letras estaba definitivamente fragmentada a causa de irreconciliables divergencias ideológicas y religiosas. Las abundantes acusaciones recíprocas revelan ciertos *topoi* argumentativos: obediencia/desobediencia, colaboración/predestinación, idolatría/ateísmo, creencia/hipocresía, religión/superstición, profecía/engaño. Alrededor de estos nudos polémicos, los autoinvestidos defensores de sus respectivas religiones disputaban, combinando (en ocasiones no tan) finas ironías y rudo vocabulario de barricada, verdaderas inquinas personales cargadas de injuriosos argumentos *ad hominem*.

No es fácil comprobar hasta qué punto dos enunciadores de otro tiempo y espacio realmente alcanzaron una relación personal que gozara de cierta intimidad (al menos la suficiente como para calificar una querella intelectual posterior como *vendetta* –es decir, donde las cuestiones personales adquieren un peso tan considerable como las posiciones en pugna–); sin embargo, es suficiente con reconocer que ambos enunciadores habilitaran ese forcejeo personalizado. En este caso particular, se ha demostrado que algunas viejas amistades de Ronsard devinieron sus más temibles adversarios.

18. De la peor manera lo comprendió el erudito Étienne Dolet (1508-1546), torturado y condenado a morir en la hoguera, cortesía del celo ortodoxo de la facultad de teología parisina. Véanse Michèle Clément, *Étienne Dolet, 1509-2009*, Ginebra, Droz, 2012; Max Gauna, *Upwellings: First Expressions of Unbelief in the Printed Literature of the French Renaissance*, Salem, Associated University Presses, 1993, pp. 15-78. La ejecución de Dolet, ocurrida un año antes de la muerte de Francisco I, probablemente sea un parteaguas en lo que respecta a la relevancia del conflicto interconfesional en la opinión pública humanista. Véase François Berriot, *Athéismes et athéistes au XVIe siècle en France*, Lille, Cerf, 1976, pp. 386-412.

Uno es el caso de Jacques Grévin (1538-1570), médico, poeta, dramaturgo y polemista, cuya muerte precoz lo ha privado de la fama que su inteligencia habría merecido. Los fragmentos biográficos que han llegado hasta nosotros señalan, además, una cuestión clave: conocía personalmente a nuestro protagonista, hasta que el parteaguas confesional los alejó. De hecho, en una elegía que le dedica en una fecha tan tardía como 1561, Ronsard aún lo llama "mon Grévin". Se han planteado dudas respecto de su participación en la empresa polémica dirigida a destruir la reputación del "príncipe de los poetas", justificadas por el frecuente anonimato de la propaganda protestante, pero más contundentes han sido los argumentos a favor de su colaboración en al menos dos panfletos: *Response aux calumnies continues au discours et suyte du discours sur les misères de ce temps, faits par Messire Pierre Ronsard, jadis poète et maintenant Prebstre* (fines de 1562 o comienzos de 1563) y *Le temple de Ronsard où la legende de sa vie est briefvement descrite* (mediados de 1563).[19]

No es, claro, la única biografía confirmada como fuente para dar forma a los episodios polémicos de la década de 1560. Se conocen también las identidades de Antoine de La Roche Chandieu (1534-1591) bajo el seudónimo de A. Zamariel ("canto de Dios", en hebreo), la de Bernard de Montméja († 1574), la de Florent Chrestien (1541-1596), la de Joachim du Chalard y la de André de Rivaudeau (1540-1580).[20] Otras obras permanecen en el más irresoluble anonimato, aunque ello no impida identificar en ellas muchos de los *topoi* clásicos de la rivalidad interconfesional de la época.

19. Respecto de la participación de Grévin en la obra polémica protestante contra Ronsard, véase la opinión contemporánea de Claude Binet (*La vie de P. de Ronsard*, ed. Paul Laumonier, París, Hachette, 1910 [1586], p. 218; véanse también Gustave Cohen, *Ronsard: sa vie et son œuvre*, París, Boivin, 1946 [1923], p. 180; Félix Charbonnier, *La poésie française et les guerres de religion [1560-1574]. Étude historique et littéraire sur la poésie militante depuis la conjuration d'Amboise jusqu'à la mort de Charles IX*, Ginebra, Slatkine, 2011 [1920], pp. 94-112). Sin embargo, Pineaux plantea dudas sobre el rol de Grévin en la autoría de las invectivas (Jacques Pineaux, "Notice: *Le Temple de* Ronsard", en *La polémique protestante contre Ronsard*, ed. Jacques Pineaux, París, Société des Textes Français Modernes, 1973, pp. 302-304). Por fortuna, Evans ha analizado con cuidado las válidas precauciones de Pineaux, concluyendo que la opinión tradicional de Binet y Laumonier era correcta (Katryn J. Evans, "Grévin, Author of the *Temple de Ronsard*?", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 47:3 [1985], pp. 619-625). Chesters, por su parte, ha basado buena parte de su análisis de la obra de Ronsard sobre la premisa de que fue Grévin quien colaboró en la redacción de la *Response aux calumnies* (Timothy Chesters, *Ghost Stories in Late Renaissance France: Walking by Night*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 194-204; ídem, "Ronsard au Carrefour: un nouveau regard sur Psellos et «Les Daimons»", en *Fictions du diable. Démonologie et littérature de Saint Augustin à Léo Taxil*, eds. Françoise Lavocat, Pierre Kapitaniak y Marianne Closon, Ginebra, Droz, 2007, pp. 131-152).

20. Poco se sabe de la vida de Chalard, más allá de la afirmación de Jacques Pineaux de que era un jurisconsulto (*La polémique protestante*, p. xi).

Sin embargo, el caso de Grévin brinda al investigador interesado en calibrar el rol de la demonología en el conflicto polémico un elemento inapreciable: este médico oriundo de la misma Picardía que vio nacer a Calvino dejó su huella en la historia de aquel saber teológico cuando tradujo al francés el *De præstigiis dæmonum et incantationibus ac venificiis* (1563), de su colega flamenco Johann Weyer (1515-1588), un tratado que no ignoraba la principal fuente de inspiración demonológica de Ronsard, Psellos.[21] A partir de este hecho, el análisis del roce polémico de 1563 tal vez permita comprender con mayor profundidad las inquietudes metafísicas de estos hombres y, con suerte, aproximarnos unos milímetros al nudo gordiano: las causas y los efectos de la fractura cultural del *Cinquecento*.

Ronsard: *natus summo loco*

Considerando el rol clave que cumple la perspectiva biográfica en este análisis, no es vano comenzar diciendo que el hecho de que Ronsard fuera al mismo tiempo un erudito humanista, un audaz poeta, un pretencioso noble, un agraciado cortesano y un ferviente católico nos conmina a indagar los fundamentos ideológicos de algunas de sus obras, con el fin de percibir si en la vida de este personaje es posible verificar algunas de las hipótesis presentadas más arriba.[22] Nacido tal vez en 1522, tal vez en 1524

21. Si bien es cierto que aquella traducción fue publicada recién en 1567, es probable que Grévin conociera la obra o al menos la posición demonológica de Weyer a la hora de redactar el injurioso panfleto contra Ronsard. El mismo Grévin, en la dedicatoria de la edición de 1569 a Enrique, duque de Anjou (en ese entonces hermano y heredero de Carlos IX), aclaraba, implícitamente que su encuentro con la obra se remontaba a años atrás: *"Il me souvient que Iehan Vuier médecin du Duc de Cleves en avait ramassé tout ce qu'il s'en pouvait dire"* (Jacques Grévin, "À treshavt e trespvissant prince, Monseigneur le Duc d'Aniou, de Bourbonnois, & Comte de Forests, Frere du Roy", en Iean Vvier, *Cinq livres de l'imposture et tromperie des diables: des enchantements & sorcelleries*, trad. Jacques Grévin, París, Jacques de Puys, 1569 [1567], pp. 5-6). No es tan extraña la referencia si se considera que Weyer era un médico célebre, viejo discípulo de Heinrich Cornelius Agrippa (1486-1535) y muy requerido por las ciudades y las cortes de la región. Además, Weyer estudió en París durante la década de 1530, y sería razonable suponer que su nombre hubiera llegado a los ojos y los oídos de Grévin mientras llevaba a cabo sus propios estudios a fines de la década de 1550.

22. No es baladí señalar que su padre, Louis de Ronsard, era uno de los nobles de confianza de Francisco de Valois, como lo comprueba el hecho de que acompañara al rey cautivo en Madrid tras su captura durante la batalla de Pavía. Este personaje era, además, un hombre instruido en las letras clásicas, pues, según Gadoffre, durante los cinco años de prisión, "escribía versos latinos para distraerse" (Gilbert Gadoffre, *Ronsard*, París, Seuil, 1960, p. 179). Además, su tío Jean, arzobispo de la diócesis de Laval, le legó su biblioteca repleta de clásicos. Los datos biográficos más exhaustivos y fidedignos de la vida del poeta anteriores al siglo XX se encuentran en Claude Binet y Pierre Bayle. Es preciso consultar también los exhaustivos trabajos de Raymond Lebègue, *Ronsard, l'homme et l'œuvre*, París, Boivin, 1961; Gilbert Gadoffre,

(de una forma u otra, poco tiempo antes de que la batalla de Pavía hiciera del emperador Habsburgo carcelero circunstancial del Rey de Francia, como se encargó de recordar maliciosamente Pierre Bayle), en el seno de una familia *de bonne race*, su vida estuvo vinculada a las letras desde pequeño por la influencia de su padre Louis, fiel servidor de la Corte, y su tío Jean, arzobispo, ambos sólidamente formados en las letras clásicas.[23] De igual forma contribuyó a su *cursus honorum* humanista el encuentro con Lazare de Baïf en las Islas Británicas, donde Ronsard acompañaba como paje a la princesa Magdalena, reina consorte de Escocia. De hecho, una vez en Francia y tras la muerte de sus padres en el bienio 1544-1545, nuestro futuro poeta recibió el apoyo material y espiritual de De Baïf, quien se hizo cargo de su educación y lo envió a tomar lecciones con el helenista Jean Dorat (1508-1588), maestro de su hijo Jean-Antoine. Pero su tragedia personal no había terminado, y el mismo De Baïf (padre) murió en 1547 (poco tiempo después de la extinción de Francisco I), por lo que los dos huérfanos optaron por culminar sus estudios en el prestigioso colegio Coqueret, cuya dirección estaba a cargo del mismo Dorat.[24]

La experiencia en el Coqueret los pondría en contacto con Joachim Du Bellay, autor en 1549 de la *Défense et illustration de la langue française*, que algún interpretador temerario podría comparar en su relevancia respecto del devenir de la lengua francesa a aquella que tuvieron las noventa y cinco tesis de Wittenberg en la historia de la Reforma. De allí a la for-

Ronsard; Gustave Cohen, *Ronsard*; Pierre Nolhac, *Ronsard et l'Humanisme*, París, Honoré Champion, 1921; Paul Laumonier, *Ronsard poète lyrique. Étude historique et littéraire*, París, Hachette, 1909.

23. Respecto de la fecha de nacimiento de Ronsard, véase Marcel Françon, "La genèse d'une légende: la date de naissance de Ronsard", *Modern Philology*, 46:1 (1948), pp. 18-21. Jacques Davy du Perron (1556-1618), singular hombre de su tiempo que alcanzó la dignidad obispal a pesar de sus orígenes calvinistas, y admirador del poeta, resumía el *affaire* en torno de la aparente nimiedad: *"Les uns pensent qu'il soit né l'an cinq cens vingt deux, et qu'estant décedé sur la fin de l'année derniere, il soit mort en son an climacterique: chose que l'on a remarqué estre arrivée à une infinité de grands personnages, qui ont esté par le passé. Les autres s'arrestent a ce qu'il en a escrit luy mesme, ayant signalé l'année de sa nativité par la prise du Roy François, comme ordinairement il se rencontre de ces accidens notables a la naissance des hommes illustres et des grands personnages"* (citado en Claude Binet, *Vie de P. de Ronsard*, p. XIII).

24. Lazare de Baïf (1496-1547) fue un erudito humanista, discípulo de Budé y uno de los representantes diplomáticos de mayor confianza durante el reinado de Francisco I. Tuvo un rol importante durante su estancia en Inglaterra y Venecia –en esta última obtuvo numerosos textos clásicos que luego llevaría a Francia, contribuyendo así a ampliar el *corpus* de fuentes antiguas existentes en el reino–. Sobre la sólida formación helenística de Ronsard, véanse Kyriaki E. Christodoulou, *Ronsard et la Grèce, 1585-1985*, París, Union Scientifique Franco Hellénique, 1988; Isidore Silver, *Ronsard and The Hellenic Renaissance*. La personalidad de Jean Dorat ha sido trabajada exhaustivamente por Christine de Buzon, *Jean Dorat: poète humaniste de la Renaissance*, Ginebra, Droz, 2007, y por Henri Demay, *Jean Dorat, 1508-1588*, París, L'Harmattan, 1996.

mación de la leyenda de la Brigada, y posteriormente de la Pléyade, no faltaba más que el encuentro con otros prometedores humanistas: Pontus de Tyard (1521-1605), Jacques Peletier du Mans (1517-1582), Rémy Belleau (1528-1577) y Étienne Jodelle (1532-1573).[25] El propio Ronsard publicaría por esos años la primera parte de sus *Odas*, al mismo tiempo que se acomodaba en la Corte y entablaba cercanas relaciones con la princesa Margarita de Valois (1523-1574), hermana de Enrique II (1547-1559), con el futuro canciller Michel de l'Hospital (1505-1573), con el canciller del rey y mecenas de las artes, Jean de Brinon († 1555), y con el *maître d'hôtel* y viejo discípulo de Erasmo, Jean de Morel (1511-1581).

Entre 1558 y 1559, el poeta alcanzaría su cenit político: por un lado, tras la muerte de Melin de Saint-Gelais (1491-1558), hasta entonces poeta oficial de la Corte y público rival de la Pléyade y de los preceptos estéticos sistematizados por Du Bellay, se había convertido, sin laureles ni monte Capitolino, pero con no menores implicancias políticas, en el "príncipe de los poetas de la Corte"; por otra parte, obtuvo el influyente cargo de capellán ordinario del Rey. Además, poco antes había recibido la tonsura y, con ella, la dignidad eclesiástica, condición que le proveyó una sinecura religiosa, la cual le otorgó hasta el fin de sus días una holgada situación económica.[26]

Pero, durante la década de 1550, si bien Francia parecía capaz de moderar las ambiciones imperiales de los Habsburgo, y la luz de las letras francesas –y la estrella de Ronsard en particular– estaban en plena expansión, también fue la época en que los sueños de una cristiandad unida, por la que abogaban tanto las esperanzas irenistas más flexibles como los proyectos más integristas e intolerantes, daban paso a un común desencanto ante el hecho de que el cisma religioso de la civilización occidental era ya irremediable.[27] Los discontinuados dieciocho años de Trento (1545-1563), la muerte de Servet en 1553 avalada por el reformador de Ginebra, la Paz de Augsburgo de 1555, la abdicación de Carlos V y su proyecto universal

25. Perceau ha demostrado que no existió tal cosa como una organización medianamente formalizada llamada "la Pléyade" (Louis Perceau, *Ronsard et la Pléiade*, París, Cabinet du Libre, 1928, *passim*). Sin embargo, la dimensión mítica de su asociación tácita no impide otorgarle a aquella generación dorada del Coqueret un rol colectivo real en el mundo cultural del Renacimiento tardío.

26. Desde el Concordato de Bologna de 1516, acordado entre el rey Francisco I y el papa León X, el otorgamiento de sinecuras religiosas era prerrogativa absoluta del Rey de Francia.

27. Según Levi, la generación de Ronsard fue la que hizo del humanismo una corriente más conservadora, producto del creciente pesimismo provocado por la violencia religiosa (A.H.T. Levi, "The Role of Neoplatonism in Ronsard's Poetic Imagination", en Terence Cave ed., *Ronsard the Poet*, pp. 125-127). Esta situación propiciaría el abandono del optimismo neoplatónico y el ascenso del estoicismo y su tendencia a exaltar valores como la moderación, la autoconciencia y la constancia ante la adversidad.

en 1556, y la inesperada muerte de Enrique II en 1559 pusieron a Ronsard frente a un devenir incierto.

Dentro del reino, la tensión se correspondía. Si en un principio Francisco I (1515-1547) no se había mostrado lo suficientemente enérgico en la persecución de los "luteranos", debido a su propio interés en no enajenarse el vital apoyo de los príncipes reformados alemanes en su guerra sin (y con) cuartel contra los intereses de los Habsburgo, el *affaire des placards* de octubre de 1534, esto es, una París empapelada con propaganda protestante y con la propia recámara real del castillo de Amboise como blanco, instó al monarca a justificar el honor de ser llamado el *Rey Cristianísimo*. Las persecuciones que siguieron a esta afrenta de lesa majestad alentaron, por lo pronto, la huida de un joven abogado picardo llamado Jean Calvin (1509-1564).

Sin embargo, la intensidad de la represión (estrictamente judicial) durante las décadas siguientes no fue ni lo constante ni lo eficaz que hubiera esperado la jerarquía católica.[28] Gracias al éxito de Calvino en su exilio suizo, incluso, la Reforma se había difundido a lo largo del reino hasta las altas esferas de la nobleza como, por ejemplo, parte de la ilustre Casa de Borbón (que sucedería a la extinta rama Valois d'Angoulême en el trono de Francia a partir de 1589). Hacia 1562, la herejía francesa parecía tener más derecho que nunca a gozar de los mismos privilegios que los luteranos alemanes tras la Paz de Augsburgo, con la cual Carlos V había asegurado la unidad del Imperio –aunque las calamidades que hicieron de Alemania el campo de batalla de Europa durante el siglo XVII demostrarían la fragilidad de aquellos compromisos–.

La delgada línea entre la heterodoxia y la herejía se hacía cada vez más difusa e indiscernible, y los favores de la Corte estaban en plena disputa, por lo que no hay motivos para creer que la facción hugonote de la nobleza se enfrentaba a una quimera cuando creyó que, teniendo en sus manos al joven Francisco II (1559-1560), se aseguraría el control de la política religiosa del reino.[29] El contundente pero para nada concluyente fracaso de los nobles *prétendus réformés* puso a los partidos en alerta y expuso a muchos humanistas –más interesados en reavivar la cultura clásica que en garantizar la ortodoxia clerical– a un peligroso juego de lealtades.

28. W. Monter, *Judging the French Reformation: Heresy Trials by Sixteenth Century Parlements*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

29. Se hace referencia aquí al episodio conocido como "Conjura de Amboise". Ocurrió en marzo de 1560 y fue un intento de la nobleza protestante por sustraer de la influencia de la Casa de Guisa, de claras tendencias ultramontanas, al joven y breve rey Francisco II y a su madre, la regente Catalina de Médici. La "Conjura" fracasó, y sus fallidos ejecutores fueron sentenciados a muerte.

El poeta, mientras, se preparaba para las pugnas de los años venideros con una reflexión temprana sobre la subversión protestante, aun antes de que se desatara la violencia fratricida. En su *Élégie à Guillaume des Autels, Gentilhomme Charollois, Poëte et Jurisconsulte excellent, sur le Tumulte d'Amboise* (1560), le aseguraba a su amigo homenajeado:

> Así como el enemigo sedujo mediante libros, / al pueblo descarriado que falsamente lo sigue, / es preciso confundirlo disputando mediante libros, / y mediante libros asaltar, mediante libros responderles, / sin mostrar en caso de necesidad nuestros corajes quebrados, / sino que cuanto más fuerte la resistencia más serán asaltados.[30]

Parecía que la vía pacífica aún estaba abierta. Incluso, el capellán real se mostraba comprensivo al admitir que era preciso corregir los abusos clericales cometidos por el "el clero avaro", hecho que ponía en una situación de ventaja a los "luteranos" que defendían bien una causa malvada, mientras que los católicos defendían mal una "buena y santa".[31]

Ahora bien, las imperfecciones de la institución no justificaban, en su opinión, el exclusivismo reformado. Acusaba a los protestantes, aquellos seguidores de "sectas extranjeras", de desear la caída de las "viejas leyes" presumiendo su "juicio orgulloso", sembrando el escándalo.[32] Les atribuía, sobre todo, creer que todos eran ciegos menos ellos, que "sólo a Lutero se le apareció a Dios" y, en el cenit de su soberbia, que valía más un escrito de alguno de los reformadores malditos ("hombres sediciosos") que "el acuerdo de la Iglesia y los estatutos de miles de doctores, inspirados por Dios, convocados a Concilio".[33] La confirmación del principio *concilium dixit*, en

30. Pierre de Ronsard, *Élégie à Guillaume des Autels, Gentilhomme charrolois, Poëte et Jurisconsulte excellent, sur le Tumulte d'Amboise*, vs. 19-25: *"Ainsi que l'ennemy par livres a seduit / Le peuple dévoyé qui faussement le suit, / Il faut en disputant par livres le confondre, / Par livres l'assaillir, par livres luy respondre, / Sans monstrer au besoin nos courages faillis, / Mais plus fort resister plus serons assaillis"* (Pierre de Ronsard, *Discours de misères de ce temps*, ed. Malcolm C. Smith, Ginebra, Droz, p. 29).

31. Ibídem, vs. 109-116: *"Il faut corriger de nostre saincte Église / Cent mille abus commis par l'avare prestrise, / [...] Quelle fureur nouvelle a corrompu nostre aise? / Las! des Lutheriens la cause est très-mauvaise, / Et la defendent bien; et par malheur fatal / La nostre est bonne et saincte et la defendons mal"* (p. 34).

32. Respecto de la noción de "escándalo" en el contexto de la vida pública de la Francia renacentista, véase Antonia Szabari, *Less Rightly Said: Scandals and Readers in Sixteenth Century France*, Stanford, Stanford University Press, 2010.

33. Pierre de Ronsard, *Élégie à Guillaume des Autels*, vs. 49-71: *"Nos ennemis font faute, et nous faillons aussi. / Ils faillent de vouloir renverser nostre empire, / Et de vouloir par force aux Princes contre-dire, / Et de presumer trop de leurs sens orgueilleux, / Et par songes nouveaux forcer la loy des vieux; / Ils faillent de laisser le chemin de leurs peres, / Pour ensuivre le train des sectes estrangères; / Ils faillent de semer libelles et placars, / Pleins de derisions,*

algún sentido, emulaba la objeción que le planteara Erasmo a Lutero en su contrapunto soteriológico de la década de 1520.[34]

La repercusión de estas reflexiones saldría a la luz tempranamente. Antoine de La Roche-Chandieu (1534-1591), abogado noble oriundo de la región borgoñesa, que conoció a Calvino y muy joven se convirtió a la fe reformada, escribió sin identificarse una falsa rectificación, una palinodia de la *Élégie à Guillaume des Autels*, a través de la cual un supuesto Ronsard abjuraba de su confesión católica y cantaba loas a los líderes protestantes, específicamente a Théodore de Bèze (1519-1605), viejo compañero de Ronsard durante la década de 1540 en las tertulias organizadas por Jacques Peletier en Le Mans. De Bèze estaba llamado a ser el heredero intelectual de Calvino, lo que efectivamente sucedería tras la muerte de éste en 1564.[35] La operación paródica es simple: manteniendo la estructura del

---

d'injures et de brocars, / Diffamans les plus grands de nostre cour royale, / Qui ne servent de rien qu'a nourrir un scandale; / Ils faillent de penser que tous soient aveuglez, / Que seuls ils ont des yeux, que seuls ils sont reiglez, / Et que nous fourvoyez ensuivons la doctrine / Humaine et corrompue, et non pas la divine. / Ils faillent de penser qu'à Luther seulement / Dieu se soit apparu, et generalement / Que depuis neuf cens l'Église est depravée, / Du vin d'hypocrisie à long traits abreuvée; / Et que le seul escrit d'un Bucère vaut mieux, / D'un Zvingle, et d'un Calvin (hommes seditieux), / Que l'accord de l'Église et les statuts de mille / Docteurs, poussez de Dieu, convoquez au concile" (p. 30).

34. Hacia el año 1524, Desiderio Erasmo de Rotterdam (1467-1536) cedió a las presiones de quienes lo alentaban a escribir contra Lutero, a quien hasta entonces había tratado con cordialidad y simpatía –en los primeros momentos, debido a una real esperanza en el curso de su rebelión–. El punto elegido por el sabio holandés para marcar su diferencia con el enfático sajón fue la cuestión soteriológica: ¿acaso el hombre puede elegir el bien por sí mismo o está condenado por su corrupta naturaleza, y sólo la gratuita y arbitraria misericordia divina (y solamente ella) puede torcer nuestro infernal destino? La respuesta de Erasmo se inclinaba hacia la primera opción, pero por sobre todas las cosas insistía en que el punto era lo suficientemente oscuro como para que cualquier aserción adoleciera de demasiadas razonables objeciones. Algunos, empezando por el propio Lutero, han visto en *De libero arbitrio* διατριβή *sive collatio*, una obra ciertamente influida por el escepticismo pirrónico (así lo interpretan Richard Popkin, *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*, Nueva York, Oxford University Press, 2003, pp. 7-10, y Marjorie O'Rourke Boyle, *Rhetoric and Reform. Erasmus' Civil Dispute with Luther*, Harvard University Press, 1983, *passim*). La respuesta de Lutero fue, como era de esperar, furibunda; el *De servo arbitrio* no hizo sino ratificar su radical pesimismo antropológico y la doctrina de la *sola fide*, además de reputar a Erasmo como un escéptico. La respuesta posterior de Erasmo, *Hyperaspistes diatribæ adversus Servum Arbitrium Martini Lutheri*, de 1526, insistiría sobre el mismo punto de 1524: muy probablemente, las obras puedan tener efectos sobre nuestra salvación, pero ni siquiera ello puede afirmarse con absoluta seguridad. En relación con el debate soteriológico entre Erasmo y Lutero, véanse también Michael A. Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, Chicago, The Chicago University Press, 2008, pp. 129-169; Ángel J. Cappelletti, *La idea de la libertad en el Renacimiento*, Barcelona, Laia, 1986, pp. 31-54; Arthur Rabil, *Erasmus and the New Testament: The Mind of a Christian Humanist*, San Antonio, University Press of America, 1972, pp. 156-182.

35. Sobre la tensa relación entre Ronsard y Bèze, véanse Malcolm C. Smith, *Ronsard et Du Bellay versus Bèze: Allusiveness in Renaissance Literary Texts*, Ginebra, Droz, 1995; Jacques

texto original, el libelista modificaba y suprimía parte de él y agregaba oportunos versos originales. El resultado fue, naturalmente, tan absurdo como injurioso. Un supuesto Ronsard aceptaba allí que "el papista furioso" había sido seducido por el mismísimo Anticristo y que, por supuesto, un solo escrito de hombres *"tres vertueux"* (sic) como Lutero, Calvino o Zwinglio valía más que la ingeniería escolástica de La Sorbona o "los cánones de miles de hipócritas impulsados por Satán al Concilio".[36]

Evidentemente, lo que a los ojos del poeta laureado era una acción sediciosa, en el imaginario reformado era un compromiso con la verdad divina; la obediencia, una concesión al diablo. La ingeniosa respuesta reformada no sería sino un liviano aperitivo si se la juzgara a partir del inmediato devenir.

Ronsard: *hubris*

Así ingresó Ronsard a la década de 1560, atento a la violencia verbal que prometían sus adversarios, pero sobre todo consciente de que la muerte de Enrique II había dejado a la Corona en manos de jóvenes y débiles herederos, a merced de los desacuerdos nobiliarios. Aspiró, entonces, a fortalecer la autonomía de la Corte intentando convencer a los pequeños soberanos de que su principal responsabilidad era defender a toda costa la unidad del reino. Por eso, tras la prematura desaparición de Francisco II en 1560 y el acceso del aún infante Carlos IX (n. 1550), se ocuparía aquellos años de que este último supiera en el futuro "impedir que el pueblo imprimiera en su cerebro el curioso discurso de una secta nueva".[37] Estas palabras resonarían siniestramente la

Pineaux, "Poésie et prophétisme: Ronsard et Théodore de Bèze dans la querelle des «Discours»", *Revue d'Histoire Littérarire de la France*, 78:4 (1978), pp. 531-540.

36. *Palinodie de Pierre de Ronsard Gentilhomme Vandomoys, sur son Elegie cy devant publiée souz le nom de Desautelz. À Theodore de Besze Ministre du sainct Évangile de nostre Seigneur Jesus Christ Son treshonnoré maistre*, vs. 19-24 y 63-74: *"Ainsi que l'Antechrist par ses decrets seduit / Le papiste enragé, qui faussement le suit, / Il faut en disputant par presches le confondre, / Par armes l'empescher, par livres lui respondre / Sans monstrer au danger vos couragez failliz, / Mais plus fort resister, plus serez asailliz. / Ils faillent de penser, que Luther seulement, / Soit de vostre doctrine ou but ou fondement, / Et que mill'ans depuis la primitive Église, / Nul n'ait sceu remarquer l'hypocrite prestrise. / Ilz faillent, ne voyant que Dieu plus clairement / L'Antechrist nous descouvre, et generalement / Que depuis neuf cens ans prestrise est depravée, / Du vin d'idolatrie à longs traits abruvée. / Ilz faillent, n'entendant qu'un seul escrit vaut mieux / D'un Zvingle, d'un Calvin (homme tresvertueux) / Qu'un Ergo de Sorbonne ou les canons de mille / Hypocrites, poussez par Satan au Concile"* (*La polémique protestante contre Ronsard*, ed. Jacques Pineaux, pp. 7-9).

37. Pierre de Ronsard, *Institution pour l'adolescence du Roy Treschrestien Charles Neufviesme de ce nom*, vs. 69-70: "Garder que le peuple imprime en sa cervelle, / Le curieux discours d'une secte nouvelle" (Pierre de Ronsard, *Discours des misères de ce temps*, p. 55).

noche del 24 agosto de 1572, cuando ese mismo monarca aprobara por acción u omisión la matanza de sus súbditos protestantes, cediendo a las ambiciones exterminadoras de los halcones de su entorno –aunque nada indica que Ronsard previera y mucho menos deseara semejante desgracia.[38] Para ello, era fundamental consolidar el poder de Catalina de Médici (1519-1589), regente durante la minoridad de su hijo Carlos.[39] Podrá dudarse de su sinceridad, pero no de su calidad como *consiglieri*, pues la reina madre sería la verdadera equilibrista entre los grupos de interés del entorno, y quien mejor demostró interpretar los intereses y las necesidades de la Corona.[40]

Durante tres décadas, la violencia por causas religiosas se había limitado a la apertura de procesos judiciales contra los reformados (siempre y cuando no se pusiera en riesgo la buena voluntad de los príncipes alemanes), pero esto no había impedido la manifestación de las hostilidades interconfesionales en la cotidianidad de las ciudades, en la autorreferencialidad de las aldeas.[41] Las guerras externas habían mantenido ocupado al militarismo nobiliario, pero la retirada de Italia y la repentina paz con los Habsburgo en 1559, celebrada mediante el Tratado de Cateau-Cambrésis, y el inmediato deceso del soberano precipitaron el recalentamiento de la sostenida guerra fría que libraban hasta entonces las grandes familias. Finalmente, mientras que el elástico Concilio de Trento, convocado en 1545 e interrumpido sistemáticamente, permanecía en la incerteza (y así continuaría hasta 1563), el fracaso del Coloquio de Poissy de 1561 echó por tierra las esperanzas de irenistas y pragmáticos (aquellos a los que la historia bautizaría *moyennants* o *politiques*, no respectivamente), quienes

38. Para un análisis pormenorizado de la Noche de San Bartolomé, véanse Barbara Diefendorf, *The Saint Bartholomew's Day Massacre: A Brief History with Documents*, Boston, Bedford/St. Martin's, 2009; Arlette Jouanna, *La Saint-Barthélemy*, París, Gallimard, 2007; Denis Crouzet, *La Nuit de la Saint-Barthélemy, un rêve perdu de la Renaissance*, París, Fayard, 1994.

39. Pierre de Ronsard, *Institution pour l'adolescence du Roy*, vs. 63-64: *"Après si vous voulez en terre prosperer, / Vous devez vostre mère humblement honorer, / La craindre et la servir, qui seulement de mère / Ne vous sert pas ici, mais de garde et de père"* (Pierre de Ronsard, *Discours des misères de ce temps*, p. 54). Para un ejemplo de la estrecha relación entre Ronsard y Catalina durante la minoridad de Carlos IX, véase Virgina Scott y Sara Sturn-Maddox, *Performance, Poetry and Politics on the Queen's Day: Catherine de Medicis and Pierre de Ronsard at Fontainebleau*, Aldershot, Ashgate, 2007.

40. Respecto del rol central de la viuda de Enrique II durante las guerras civiles, véase Denis Crouzet, *Le haut cœur de Cathérine de Médicis: une raison politique aux temps de la Saint-Barthélemy*, París, Albin Michel, 2005.

41. Véase Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford University Press, 1965.

temían lo que finalmente estalló en 1562 tras la masacre de Vassy: la guerra civil.[42]

Así, el hombre de letras devino transitoriamente hombre de armas –sin metáforas–, ya que el mismo Ronsard, en palabras de Bayle, "se puso a la cabeza de algunos soldados" durante la primera guerra y "llevó a cabo una matanza", aparentemente para evitar que la parroquia de Évaillé, que le había sido encomendada en 1554 por la Corona, cayera en manos calvinistas.[43] Poco antes, había inmortalizado sus reflexiones respecto de las vicisitudes de su tiempo en su *Discours des misères de ce temps* (1562), donde adelantaba algunos argumentos que estaban destinados a teñir toda su obra polémica contra los protestantes. Allí se lamentaba por aquellos hombres que "por curiosa audacia querían enviar sus razones hasta el cielo para conocer los altos secretos divinos que el hombre no debe ver". Era el "monstruo de la Opinión" el que había desencadenado la guerra fratricida

42. El Coloquio tuvo lugar entre septiembre y octubre de 1561, en el convento dominico de Poissy, ante la presencia del rey Carlos IX, de su madre, Catalina de Médicis, del canciller Michel de l'Hospital y de los príncipes de sangre. La posición reformada fue presentada por Théodore de Bèze, mientras que fue el cardenal Carlos de Lorena (perteneciente a la casa de Guisa, la campeona de la causa católica radical) el encargado de defender la posición católica. Los intentos de acordar una confesión de fe única fracasaron principalmente por la divergencia respecto del misterio eucarístico. La reapertura del Concilio de Trento dio el tiro de gracia a esta "vía francesa". Según Lebègue, Ronsard fue testigo presencial de aquellas fallidas jornadas (Raymond Lebègue, *Ronsard, l'homme et l'œuvre*, p. 82). Por otra parte, se conoce como la "masacre de Vassy" a la matanza de aproximadamente sesenta protestantes por parte de las tropas de Francisco de Guisa, duque de Aumale, el 1 de marzo de 1562. El motivo esgrimido por los perpetradores habría sido la violación de los términos del Edicto de Saint-Germain, promulgado en enero del mismo año, que permitía a los reformados profesar su fe pero sólo de forma privada. Sobre la responsabilidad del jefe del clan Guisa en la masacre, véase Stuart Carroll, *Martyrs and Murderers: The Guise Family and the Making of Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 1-20.

43. *"Se mit à la tête de quelques soldats dans le Vendômois l'an 1562, & fit un aussi grand carnage qu'il lui fut possible de ceux de la Religion"* (Pierre Bayle, "Ronsard", en ídem, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, 1740 [1697, 1702], vol. 4, p. 68). A través de esta acción (la toma de armas, no la supuesta carnicería), el cortesano emulaba a otros grandes poetas-soldados renacentistas, como Garcilaso de la Vega (1498-1536) y, especialmente, su admirado Michele Marullo Tarcaniota (1458-1500), poeta y soldado de noble origen griego, cuya familia había emigrado tras la conquista otomana. La obsesión de Marullo era la cruzada contra los turcos (aunque, según el mismo Bayle, no tanto por celo religioso, pues *"ses sentiments en matiere de Religion étoient fort éloignez de l'Orthodoxie"* [ibídem, "Marulle", vol. 3, p. 359]), y a esta empresa dedicó buena parte de sus energías, pero no menor fue su esfuerzo respecto de la recuperación del pensamiento clásico, específicamente el epicureísmo de Lucrecio, y el renacimiento de los epigramas y los himnos griegos, cuyo filopaganismo se manifestaba abiertamente. Sobre la vida de Marullo, véase *Michael Marullus: ein Grieche als Renaissancedichter in Italien*, eds. Eckard Lefèvre y Eckart Schäfer, Tubinga, Gunter Narr, 2008. Sobre las reflexiones humanistas en torno del Turco, véase Nancy Bisaha, *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2006.

que estaba llevando al reino a la anarquía, al "mundo invertido". En otras palabras, los hombres no estaban a la altura de los misterios divinos, tal como él suponía que pretendía la teología calvinista; y eran precisamente los seguidores de la Iglesia ginebrina quienes con mayor falta caían en la arrogancia de creerse los escrutadores infalibles del mensaje insondable de Dios. Por eso, la Opinión era hija de la Presunción y hermana del Orgullo, la Fantasía y la Locura juvenil, cuyo efecto sobre el mundo no era sino su trastorno, su subversión, su autodestrucción.[44]

No era la primera ni sería la última utilización de este esquema argumental para desacreditar las convicciones de los reformados. Los cinco disparos de arcabuces que recibió el cuerpo de Ronsard durante su incursión militar durante la Primera Guerra de Religión (1562-1563) suscitaron una *Continuation du discours des misères de ce temps*, donde la inquina contra los rebeldes se profundizaba. Allí los acusaba, a aquellos "pobres insensatos", de tener un corazón "loco, soberbio y orgulloso", porque se consideraban los únicos merecedores del Cielo, idea que encontraba absurda, puesto que, si sólo para ellos se abrieran las puertas del Paraíso, éste sería una "llanura desierta". Para Ronsard, en cambio, Dios era el padre común de "los hombres de aquí abajo", por lo que la salvación estaba al alcance de todos aquellos que creyeran en Jesucristo.[45]

Es nítida aquí la crítica a la soteriología calvinista de la expiación limitada, esto es, que la gracia de Cristo no está al alcance de todos los hombres, sino que sólo es el privilegio de los "justos", salvados por una misericordia que precede, incluso, a la propia llegada al mundo de los hombres y que nada tiene que ver con la potencial colaboración de las naturalezas

44. Pierre de Ronsard, *Discours des misères de ce temps*, vs. 134-162: *"l'Opinion, peste du genre humain; / Cuider en fut nourrice, et fut mise à l'escolle / D'Orgueil, de Fantasie et de Jeunesse folle. / Elle fut si enflée et si pleine d'erreur, / Que mesme à ses parents elle faisoit horreur. / Elle avait le regard d'une orgueilleuse beste; / De vent de fumée estoit pleine sa teste; / Son cœur estoit couvé de vaine affection, / Et sous un pauvre habit cachoit l'ambition / [...] Ce monstre que j'ay dit, met la France en campagne / [...] Ce monstre arme le fils contre son propre père; / Et le frère (ô malheur!) arme contre son frère, / La sœur contre la sœur, et les cousins germains / [...] Les enfans sans raison disputent de la foy, / Et tout l'abandon va sans ordre et sans loy. / [...] Morte est l'authorité; chacun vit à sa guise; / Au vice desreglé la licence est permise; / Le désir, l'avarice, et l'erreur insensé / Ont c'en dessus dessous le monde renversé"* (Pierre de Ronsard, *Discours des misères de ce temps*, pp. 70-71).

45. Pierre de Ronsard, *Continuation du discours des misères de ce temps*, vs. 29-40: *"Ils ont le cœur si fol, si superbe, & si fier, / Qu'ils osent au combat leur maistre desfier: / Ils se disent de Dieu les mignons: & au reste / Qu'ils sont les heritiers du royaulme celeste. / Les pauvres incensez qui ne cognoissent pas / Que Dieu pere commun des hommes d'icy bas / Veult sauuer un chacun, & que la grand closture / Du grand Paradis s'ouvre à toute creature / Qui croit en Iesuschrist, certes beaucoup de lieux, / Et de sieges seroyent sans ames dans les cieux, / Et Paradis serait une plaine deserte, / Si pour eux seulement la porte estoit ouverte"* (ibídem, p. 78).

corrompidas.[46] Según Ronsard, si los protestantes tuvieran razón, el Paraíso sería una "llanura desierta." Y dejaba clara su posición, producto de cierto optimismo antropológico, afirmando que Dios es el padre común de los hombres y abre las puertas del Paraíso a quienes crean en Jesucristo. Así aparecía un fuerte argumento irenista: la salvación no requería el seguimiento acrítico de las exclusivas doctrinas predicadas por las diversas Iglesias cristianas que pululaban por Europa y Asia.

Además, el "príncipe de los poetas" denunciaba su soberbia teológica como expresión de una altivez más mundana, la desobediencia institucional, porque la Reforma puso en jaque no sólo la supervivencia de la fe tradicional sino también los compromisos políticos y confesionales que legitimaban la unidad del reino en torno de una monarquía católica. Por eso, se indignaba con aquellos que se jactan de ser los "verdaderos hijos de Dios" y, a la vez, son los "furiosos" que violentan los templos sagrados, saquean ciudades, asesinan y desobedecen a los reyes. Inmediatamente exhortaba –dirigiéndose específicamente esta vez a Théodore de Bèze– que "no predicara un evangelio armado, un Cristo con armas de fuego" que alentaba la sedición.[47]

46. Sobre la soteriología calvinista en el contexto de la historia del pensamiento cristiano, véanse Mathew Levering, *Predestination: Biblical and Theological Paths*, Nueva York, Oxford University Press, 2011, pp. 98-134; Alister McGrath, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 (1986), pp. 253-258. Calvino desarrolló su soteriología en el libro III de su *Christianæ religione institutio* (1536) y, como McGrath se ha encargado de demostrar, no puede afirmarse que éste fuera el centro de su sistema teológico (Alister McGrath, *Iustitia Dei*, pp. 256-257). Para apoyar la idea según la cual su soteriología no es sino una dimensión más de la reflexión teológica en torno de la participación del hombre en Cristo, véase J. Todd Billings, *Calvin, Participation and the Gift: The Activity of Believers in Union with Christ*, Nueva York, Oxford University Press, 2007, *passim*. Ahora bien, considerando la importancia que adquirió la doctrina de la doble predestinación tras su muerte (1564), y que haya sido ésta uno de los puntos nodales del desacuerdo confesional con la vieja religión, no es casual que Ronsard se concentre sobre este punto con el objetivo de desacreditar a *la religion pretendue reformée*. Véanse también Emidio Campi, "Calvin, the Swiss Reformed Churches, and the European Reformation", en *Calvin and his Influence, 1509-2009*, eds. Irena Dorota Backus y Philip Benedict, Nueva York, Oxford University Press, 2011, pp. 119-143; Albert-Marie Schmidt, *Calvin et la tradition calvinienne*, París, Seuil, 1957.

47. Pierre de Ronsard, *Continuation des discours des misères de ce temps*, vs. 45-48: "*Or eux se vantant seuls les vrais enfants de Dieu, / En la dextre ont le glaive et en l'autre le feu, / Et comme furieux qui frappent et enragent, / Vollent les temples saincts et les villes saccagent. / Et quoy? brusler maisons, piller et brigander, / Tuer, assassiner, par force commander, / N'obéir plus aux Rois, amasser des armées, / Appellez-vous cela Églises réformées?*" (p. 79). Ibídem, vs. 119-126: "*Ne presche plus en France un Evangile armée, / Un Christ empistolé tout nourci de fumée, / Portant un morion en teste, et dans sa main / Un large coutelas rouge de sang humain. / Cela deplaist à Dieu, cela deplaist au Prince; / Cela n'est qu'un appast qui tire la province / À la sédition, laquelle dessous toy / Pour avoir liberté ne voudra plus de Roy*" (p. 84).

Finalmente, todo se resumía en su afirmación de que las diferencias internas de los reformados eran el producto de sus errores y la señal de que la discordia no es amiga de la divinidad. Por tal motivo les sugería que, antes de alterar la concordia cristiana, al menos intentaran desactivar sus diferencias confesionales con el resto del mundo reformado; su fracaso era la evidencia de que no era Dios quien inspiraba sus misceláneas opiniones teológicas, porque Cristo no era sino "caridad, amor y concordia".[48]

La creciente conflictividad llevaría a Ronsard a publicar, ese mismo año de 1562, un tercer poema, dirigido a la sociedad francesa en su conjunto, una verdadera *Remonstrance au peuple de France*. Allí el tono adquiría un matiz más melancólico, resignado frente al fratricidio que minaba las fuerzas del reino. Los versos comenzaban con una ecuménica apelación tanto al cielo como al mar, como a la tierra, como al Dios "padre común de los judíos y los cristianos, de los turcos y de cada uno", y se quejaba de quienes disputaban "en vano aquello que hay que creer". Le preguntaba a Dios padre por qué no castigaba a quienes sembraban la discordia si no quería ser llamado "Señor de los ladrones y Dios de querella". En definitiva, este mundo debía estar de acuerdo con Su naturaleza pacífica y clemente, y la propia persecución del acuerdo era una de las vías para honrar aquella bondad inherente.[49]

Aludía enseguida a la diversidad de Iglesias como uno de los factores principales para explicar las escasísimas conversiones al cristianismo por parte de los infieles judíos y mahometanos. La empatía con los infieles era absoluta cuando decía que sólo la gracia divina lo mantenía cristiano, considerando las escandalosas diferencias que fracturaban a Occidente. Imprudentemente agregaba que él mismo "devendría pagano"; esta última apreciación sería un flanco de inconmensurable riqueza para sus detractores, empeñados en hacer del poeta tonsurado

48. Ibídem, vs. 253-258: *"Vous devriez pour le moins avant que nous troubler, / Estre ensemble d'accord sans vous desassembler; / Car Christ n'est pas un Dieu de noise ny discorde: / Christ n'est que charité, qu'amour et que concorde, / Et monstrez clairement par la division / Que Dieu n'est point autheur de vostre opinion"* (p. 93).

49. Pierre de Ronsard, *Remonstrance au peuple de France*, vs. 1-3 y 23-38: *"O ciel! Ô mer! Ô terre! Ô Dieu père commun / des juifs, et des Chrestiens, des Turcs, et d'un chacun"*. Vs. 23-38. *"ils font les empeschez, / Comme si tes secrets ne leur estoient cachez, / Braves entrepeneurs, et discoureurs des choses / Qui aux entendements de tous hommes sont closes, / Qui par longue dispute et curieux propos / Ne te laissent jouir du bien de ton repos, / Qui de tes sacrements effacent la mémoire, / Qui disputent en vain de cela qu'il faut croire, / Qui font trouver ton Fils imposteur et menteur; / Ne les puniras-tu, souverain Createur? / Tiendras-tu leur party? veux-tu que l'on t'appelle / Le Seigneur des larrons, et le Dieu de querelle? / Ta nature y repugne, aussi tu as le nom / De doux, de pacifiq, de clement et de bon, / Et ce monde accordant, ton ouvrage admirable, / Nous montre que l'accord t'est toujours agréable"* (Pierre de Ronsard, *Discours des misères de ce temps*, pp. 105 y 107).

un hipócrita idólatra.[50] El singular episodio de la *pompe du bouc* de 1553 retornaba a la memoria colectiva de sus interlocutores.[51] Sin embargo, el laureado se desentendía de las acusaciones de paganismo. Aseguraba que los Santos Evangelios le habían grabado la fe en el espíritu con tanta firmeza que su curiosidad por las novedades doctrinales era nula. En otras palabras, las Santas Escrituras lo invitaban a no apartarse de la religión de sus antepasados, a rechazar las vías exclusivistas de los reformadores.[52]

La marcha del argumento, concentrado en el rechazo del individualismo exegético protestante a partir de la defensa de la tradición histórica, derivó en un contraargumento hermenéutico del texto sagrado. Ronsard le atribuía al Hijo nitidez en relación con el misterio eucarístico: “dijiste con tu hablar claro y franco, tomando el pan y el vino: «éste es mi cuerpo y mi sangre, no el signo de mi cuerpo»”. Y, sin embargo, se lamentaba el poeta, estos ministros innovadores, “apóstatas y bribones”, aseguraban saber mejor que el propio Dios lo que Aquél dijo antes de la Expiación.[53]

50. Ibídem, vs. 57-62: *“Certes si je n’avais une certaine foy / Que Dieu par son esprit de grace a mise en moy, / Voyant la chrestienté n’estre plus que risée, / J’aurais honte d’avoir la teste baptisée, / Je me repentirois d’avoir esté Chrestien, / Et comme les premiers je deviendrais Payen”* (p. 108).

51. La *pompe du bouc* fue una ceremonia llevada a cabo en 1553 por buena parte de la entonces Brigada (que eventualmente sería conocida como Pléyade) que consistía en la imitación de los atávicos cultos dionisíacos. El disparador habría sido el éxito de la tragedia *Cleopatra cautiva*, de Étienne Jodelle, representada ante el mismísimo Enrique II. La participación de Ronsard fue evidentemente protagónica, considerando que era uno de los encargados de redactar uno de los ditirambos dionisíacos preparados para la ocasión –el otro fue responsabilidad de Jean-Antoine de Baïf–. Curiosamente, se sospecha la presencia de Jacques Grévin en la ceremonia. Ello justificaría el detalle con que éste se referiría al episodio en un texto que será analizado más adelante, *Le temple de Ronsard*. En relación con el “entusiasmo” de Ronsard frente a las deidades paganas, véanse Terence Cave, “Ronsard’s Mythological Universe”, en *Ronsard the poet*, pp. 159-208; Guy Demerson, *La mythologie classique dans l’œuvre lyrique de la “Pléiade”*, Ginebra, Droz, 1972, pp. 397-450; Jean Seznec, *The Survival of the Pagan Gods*, pp. 307-311. Específicamente sobre la relación entre Ronsard y el mito dionisíaco, véase Terence Cave, “The Triumph of Bacchus and its Interpretation in the French Renaissance: Ronsard’s *Himne de Baccus*”, en *Humanism in France*, pp. 249-270.

52. Pierre de Ronsard, *Remonstrance au peuple de France*, vs. 89-96: *“De tant de nouveautez je ne suis curieux. / Il me plaist d’imiter le train de mes ayeux! / Je croy qu’en paradis ils vivent à leur aise, / Encor qu’ils n’ay’nt suivi ny Calvin ny de Bèze. / Dieu n’est pas un menteur, abuseur ny trompeur; / De saincte promesse il ne faut avoir peur, / Ce n’est que verité, et sa vive parole / N’est pas comme la nostre incertaine et frivole”* (p. 109).

53. Ibídem, vs. 109-118: *“Le soir que tu donnais à ta suite ton corps, / Personne d’un cousteau ne te pressait alors / Pour te faire mentir et pour dire au contraire / De ce que tu avais deliberé de faire. / Tu as dit simplement d’un parler net et franc, / Prenant le pain et le vin: «C’est cy mon corps et sang, / Non signe de mon corps». Toutefois ces ministres, / Ces nouveaux defroquez, apostats et belistres, / Desmentent ton parler, disant que tu révois / Et que tu n’entendais cela que tu disais”* (p. 111).

La *Remonstrance* enfatizaba, por supuesto, la inexpugnable impotencia humana frente a los arcanos metafísicos. Para Ronsard, la fe no merecía disputas, sino creencia, puesto que el entendimiento humano, "admirable como es", resulta incapaz de comprender la divinidad sino es provisto de Su gracia.[54]

Continuaba su razonamiento con una pregunta retórica que aludía al delito público de la sedición: ¿cómo podemos nosotros, con nuestros pequeños ojos, conocer claramente los misterios de los cielos, si ni siquiera sabemos gobernar nuestras repúblicas?[55] Pero la sedición no era sino la contraparte de la soberbia metafísica protestante, pues "los doctores de estas nuevas sectas [...] hablan de los misterios de Dios [...] y sólo con ellos se encuentra el Espíritu Santo".[56]

Como se había encargado de aclarar en los *Discours*, las vías individuales de la salvación no llevaban sino a la desintegración social. Aseguraba que el desborde es inevitable "cuando la razón se guía por la opinión [que] hace a los hombres armarse y anima al combate entre hermanos, pierde la religión, derriba a las grandes ciudades, a las coronas de los reyes, las políticas civiles"; finalmente, "el vicio se impone por sobre la virtud". La Opinión, aquel monstruo hijo de la Fantasía, como la Fama enéidica atraviesa los continentes sin freno y engendra a los célebres herejes que han inficionado a la cristiandad con sus opiniones peligrosas.[57] Sin

54. Ibídem, vs. 143-160: *"Il fait bon disputer des choses naturelles, / Des foudres et des vents, des neiges et des gresles, / Et non pas de la foy, dont il ne faut douter; / Il faut seulement croire et non en disputer. / Tout homme qui voudra soigneusement s'enquerre / Dequoy Dieu fit le ciel, les ondes et la terre / [...] Il y perdra le esprit; car Dieu qui est caché, / Ne veut que son secret soit ainsi recherché. / [...] L'entendement humain, tant soit-il admirable, / Du moindre faict de Dieu, sans grace, n'est capable"* (pp. 112-113).

55. Ibídem, vs. 161-164: *"Comment pourrions-nous bien avec nos petits yeux / Cognoistre clairement les mystères des cieux, / Quand nous ne sçavons pas regir nos republiques, / Ny mesmes gouverner nos choses domestiques?"* (p. 113).

56. Ibídem, vs. 166-183: *"Toutefois les docteurs de ces sectes nouvelles, / Comme si l'Esprit Sainct avait usé ses ailes / [...] Sans que honte et vergongne en leur cœur trouve lieu, / Parlent profondement des mystères de Dieu; / [...] Avec eux seulement le Sainc Esprit se treuve, / Et du Sainc Evangile ils ont trouvé la febve"* (p. 114).

57. Ibídem, vs. 246-269 y 343-351: "*Ce monstre, qui se coule en nos cerveaux, après / Va gaignant la raison laquelle habite auprès, / Et alors toute chose en l'homme est desbordée. / Quand par l'opinion la raison est guidée. / La seule opinion fait les hommes armer, / Et frère contre frère au combat animer; / Perd la religion, renverse les grand's villes, / Les couronnes des Rois, les polices civiles; / Et après que le peuple est sous elle abatu, / Lors le vice et l'erreur surmontent la vertu. / Or ceste Opinion, [ ] Commme un monstre emplumé, porte de grandes ailes; / Elle a la bouche grande, et cent langues dedans; / Sa poitrine est de plomb, ses yeux prompts et ardans; / Tout son chef est de verre, et a pour compagnie / La jeunesse, l'erreur, l'orgueil et la manie. / De ses tetins ce monstre un Wiclef alaita, / Et en despit du ciel un Jean Hus enfanta, / Puis elle se logea sur le haut de la porte / De Luther, son enfant [ ]. De là toute heresie au monde prit naissance, / De là vient que l'Eglise a perdu sa puissance, / De là vient*

embargo, el inspirado no perdía las esperanzas; estaba convencido de que pronto Dios detendría los esfuerzos de los disidentes y no existía otra arma más poderosa que la fe.[58]

La propia Iglesia tenía, por supuesto, responsabilidad en su propia crisis, por lo que, tal como lo había hecho en su *Élégie à Guillaume des Autels*, Ronsard condenaba la irresponsabilidad de la institución y sus miembros, apelando al ideal armónico de la República platónica.[59] Por lo tanto, exigía a los eclesiásticos reunidos en Trento que no dieran más excusas a los rebeldes y alcanzaran el necesario acuerdo para hacer la "guerra a los lobos", pues su investidura les exigía predicar y acabar con el vicio.[60]

No estaban exentos de la advertencia los responsables materiales de la violencia, los nobles, sus séquitos, sus mezquinos propósitos. Asimilaba la violencia a la inspiración satánica; eran las propias diferencias al interior de la nobleza las que estimulaban el derramamiento de sangre.[61] Ronsard temía que el camino de la violencia, tan legítima en ocasiones, como cuando Ulises recuperó a su tripulación de la narcosis de Loto,

---

que les Rois ont le sceptre esbranlé, / De là vient que le faible est du fort violé; [ ] De là vient que le monde est plein d'iniquité, / Remply de desfiance et d'infidelité, / Ayant perdu sa reigle et sa forme ancienne" (pp. 118 y 122).

58. Ibídem, vs. 157-166: "*Mais en bref, ô Seigneur tout puissant et tout fort, / Par ta saincte bonté tu rompras leur effort, / Tu perdras leur conseil, et leur force animée / Contre ta majesté envoyras en fumée. / Car tu n'es pas l'appuy ny l'amy des larrons; / C'est pourquoy ton secours en bref nous esperons. / La victoire des camps ne depend de nos armes, / Du nombre des pietons, du nombre des gendarmes; / Elle gist en ta grace, et de là haut aux cieux / Tu fais ceux qu'il te plaist icy victorieux"* (p. 123).

59. Ibídem, vs. 391-396: "*Si Platon prevoyait par les molles musiques / Le futur changement des grandes republiques, / Si par l'harmonie il jugeait la cité; / Voyant en nostre Église une lascivité, / On pouvait bien juger qu'elle serait destruite, / Puis que jeunes pilots luy servaient de conduite"* (p. 125).

60. Ibídem, vs. 421-432: "*O vous, doctes Prelats, poussez du Sainct Esprit, / Qui estes assemblez au nom de Jesus-Christ, / Et taschez sainctement par une voye utile / De conduire l'Église à l'accord d'un concile; / Vous-mesmes les premiers, Prelats, reformez-vous, / Et comme vrais pasteurs faites la guerre aux loups; / [...] car votre vray office / Est de prescher sans cesse, et de chasser le vice"* (p. 126).

61. Ibídem, vs. 491-514: "*La foy (ce dites-vous) nous fait prendre les armes! / Si la Religion est cause des allarmes, / Des meurtres et du sang que vous versez icy, / He! qui de telle foy, voudrait avoir soucy, / Si par fer et par feu, par plomb, par poudre noire, / Les songes de Calvin nous voulez faire croire? / [ ] Mais voyant vos couteaux, vos soldats, vos gendarmes, / Voyant que vous plantez vostre foy par les armes, / Et que vous n'avez plus ceste simplicité / Que vous portiez au front en toute humilité, / J'ay pensé que Satan, qui les hommes attise / D'ambition, estoit chef de vostre entreprise. / L'esperance de mieux, le desir de vous voir / En dignité plus haute et plus riche en pouvoir, / Vos haines, vos discords, vos querelles privées, / Sont cause que vos mains sont de sang abreuvées, / Non la Religion, qui sans plus ne vous sert / Que d'un masque emprunté qu'on void au descouvert"* (pp. 129-130).

tuviera débiles resultados frente al fanatismo de los convertidos y su obsesión con el martirio.[62]

Interpelando al príncipe de sangre Louis de Condé (1530-1569), coterráneo y uno de los jefes del partido calvinista, admitía que "la mayor parte de los sacerdotes [católicos] no vale nada", pero que menos podía esperarse de los pastores reformados, "peores que los nuestros [...] unos apóstatas, otros ateos [...], otros mentirosos y sofistas".[63] Además, era menester de los nobles combatir en nombre de la unidad, de la fe, de la patria, de la Corona. Por ello les recordaba a las grandes familias que sus antepasados habían combatido a los albigenses y a los valdenses "para conservar la fe de la tierra francesa". Era momento, entonces, de portar la espada en honor de Dios y su querella santa.[64] El lamentable llamado a la cruzada, nuevamente presente. Y, aunque nunca olvidara recordar a sus interlocutores los cinco disparos de arcabuz que recibió por su breve incursión militar, el sabio ronsardiano se presentaba como un virtuoso y paciente sabio: "en cuanto a mí, estoy listo, y no perderé coraje, firme como una roca, al amparo de una orilla, que se burla de los vientos, y cuanto más es agitada, más rechaza el oleaje, y jamás llega a ser domada".[65]

62. Ibídem, vs. 579-586: "*Ulysse à la parfin chassa ses bandes sottes / À grand coups de baston, de la douceur des lottes, / Qui oubliaient leur terre, et au bord estranger / Voulaient vivre et mourir pour les lottes manger. / Mais ny glaive, ny mort ne retient ceste bande, / Tant elle est du sermon des ministres friande; / Bref, elle veut mourir, après avoir gousté / D'une si dommageable et folle noveauté*" (p. 134). Respecto de Ulises y los lotófagos, véase *Odisea*, Canto IX, vs. 82-104.

63. Ibídem, vs. 681-698: "*je sçay bien / Que la plus grande part des prestres ne vaut rien; / Mais l'Église de Dieu est saincte et véritable, / Ses mystères sacrez, et sa voix perdurable. / Prince, si vous n'aviez vostre rang oublié, / Et si vostre œil estait tant soit peu deslié, / Vous cognasitriez bien tost que les ministres vostres / Sont, certes je le sçay, plus meschans que les nostres. / Ils sont simples d'habits, d'honneur ambitieux; / Ils sont doux au parler, le cœur est glorieux; / Leur front est vergongneux, leurs ames eshontées; / Les uns sont apostats, les autres sont athées, / Les autres par sur tous veulent le premier lieu; / Les autres sont jaloux du paradis de Dieu, / Le promettant à ceux qui leurs songes ensuivent; / Les autres sont menteurs, sophistes qui escrivent / Sur la parole saincte, et en mille façons / Tourmentent l'Évangile, et en font des chansons*" (p. 138).

64. Ibídem, vs. 777-812: "*Souvenez-vous, seigneurs, que vous estes enfans / De ces peres jadis aux guerres triomphans, / Qui pour garder la foy de la terre Françoise / Perdirent l'Albigeoise et la secte Vaudoise. / [ ] Vous ne combattez pas, soldats, comme autrefois / Pour borner plus avant l'empire de vos Rois; / C'est pour l'honneur de Dieu et sa querelle saincte / Qu'aujourd'huy vous portez l'espée au costé ceinte*" (pp. 144-145).

65. Ibídem, vs. 599-602: "*Quant à moy je suis prest, et ne perdray courage, / Ferme comme un rocher, le rempart d'un rivage, / Qui se moque des vents, et plus est agité / Plus repousse les flots, et jamais n'est domté*" (p. 135).

Ronsard, Grévin: *nemesis*

Hasta aquí, se ha seguido el intento de Ronsard por desarrollar una teología política a partir de una serie de pilares argumentales básicos y una exposición que se proponía inspirada por las Musas. Si bien ésta no se mostraba demasiado original o especialmente sofisticada, considerando la frondosa historia de la ciencia teológica en Occidente, sí era profundamente sentimental, ingeniosamente alegórica, históricamente irreprochable. Justificada, a su vez, a partir de las autoridades de antaño y en la urgencia de la violencia bélica. El lector sagaz imaginará que estas disquisiciones cargadas de censuras ideológicas no eludieron el entusiasta ánimo polémico de los contradestinatarios. Efectivamente, las respuestas no se hicieron esperar, y darían lugar a un intercambio de invectivas enmarcado en la Gran Guerra de Religión que comprometió la supervivencia del reino de Francia durante cuatro largas décadas (1562-1598) y más allá también (recién en 1629 se firmaría la paz de Alès, que quitó a la conflictividad civil su dimensión confesional). En este contexto de extrema violencia, las inquinas personales y las navegaciones teóricas que éstas inspiraban permiten reflexionar acerca de una problemática clave en la historia de la cultura occidental: la caída del Humanismo, minado definitivamente por el cisma religioso del siglo XVI.

Por motivos de brevedad y pertinencia, se omitirán aquí un número considerable de libelos protestantes que disputaron la teología política de Ronsard, para concentrar los esfuerzos en sólo dos, aquellos en los que se supone que participó el otro héroe de este trabajo: Jacques Grévin. Los textos son, recordamos, la *Réponse aux calumnies continues au discours et suyte du discours sur les misères de ce temps, faits par Messire Pierre Ronsard, jadis poëte et maintenant Prebstre*, redactado entre fines de 1562 y comienzos de 1563, y *Le temple de Ronsard où la legende de sa vie est briefvement descrite*, compuesto hacia mediados de 1563, poco después del Edicto de Amboise, del 19 de marzo, que había puesto fin a la primera guerra civil, garantizando a los hugonotes una restringida libertad de conciencia.[66] Estaba claro para los hombres en pugna que la paz era frágil, por lo que la intensificación de la polémica siguió su curso de forma independiente.

Pero, antes de involucrar a Grévin, es preciso presentar a quienes merecen igual reconocimiento por la redacción de los libelos: Antoine de La Roche Chandieu (1534-1591) y Florent Chrestien (1541-1596). Del primero se ha adelantado algo en páginas anteriores, pero es necesario agregar que era su vocación pastoral la que lo inclinaba a la polémica, y su posición

66. El Edicto sólo autorizaba el libre culto a los grandes señores y sus familias, y sólo en ciudades previamente determinadas (París estaba definitivamente exceptuada).

jerárquica al interior de la Iglesia reformada parisina la que lo obligaba a manifestarse públicamente. Tras el edicto de Amboise, su vida adquirió un carácter errante, entre las regiones de Lyon y Borgoña. Durante las jornadas imitativas provincianas de la San Bartolomé, logró escapar junto con su familia hacia Ginebra, donde residiría hasta ser llamado por Enrique de Navarra, él mismo también libre del cautiverio cortesano.[67] Sin embargo, en 1589, cuando el Borbón, tras el asesinato de Enrique III, heredó el trono desde el cual pondría fin a las guerras confesionales en 1598, con la sanción del Edicto de Nantes, Chandieu decidió que su vida pública estaba acabada y regresó a Ginebra, donde moriría dos años después.

Respecto del segundo, quien se llamaba a sí mismo con el apocatastásico nombre de Quintius Septimius Florens, también fue un personaje de enorme relevancia en el proceso histórico que enmarca nuestro acotado episodio. En primer lugar, porque fue discípulo del célebre Henri Estienne (1528-1598), erndito humanista perteneciente a la dinastía de editores e impresores de una ingente cantidad de obras que hicieron del Renacimiento francés uno de los más vigorosos de Europa a lo largo del siglo XVI –Henri fue, asimismo, un activo continuador de la tradición familiar–. Por otra parte, Florens fue preceptor de Enrique de Navarra durante su juventud y, durante el reinado de éste, fue uno de sus principales consejeros. Dio su último suspiro y se marchó a comprobar la suerte de su fe soteriológica en 1594, no sin haberse reconciliado antes con su viejo adversario Ronsard.

Sin embargo, en los albores de la década de 1560, nada presagiaba la muerte apacible de Chandieu ni aquel final de concordia y amistad entre Ronsard y Quintius Septimius. La publicación de la primera *Response aux calumnies* y el *Temple* repercutió de un modo especial en el humor del "príncipe de los poetas", y a éstos dedicó sus más desencajados contraataques. Por eso, los estudiosos de su obra han dedicado especial atención a aquellos breves poemas-panfletos que, o bien disputaban las aseveraciones teológico-políticas del defensor de la causa católica, o bien se concentraban en parodiar las costumbres cotidianas del Ronsard persona como adversario, haciendo un uso intensivo de los flancos abiertos por la celebridad y de las imágenes extremas típicas de su estilo literario.

Ahora bien, la feroz reacción del vocero católico-cortesano parece también deberse a una motivación menos manifiesta, que es uno de los puntos nodales de este trabajo: sus valoraciones metafísicas, específicamente, su heterodoxa demonología. Aquí es donde toda la atención parece despla-

67. Tras la Noche de la San Bartolomé, Enrique salvó su vida con una pronta y forzada abjuración al protestantismo y una obligada estancia en la Corte, junto a su flamante esposa Margarita y la familia real. Logró escapar, finalmente, en 1576, en el marco del caos provocado por la quinta guerra de religión (1574-1576). En libertad, volvió al redil de la religión reformada.

zarse hacia Grévin, cuya biografía lo muestra a priori más interesado que Chandieu y Chrestien en la cuestión; incluso, no sería desmedido considerarlo un experto –lo justifica su temprana traducción del tratado de Weyer–. Por eso, se intentarán aquí identificar tres niveles que estructuran a estas invectivas: por un lado, las oposiciones teológico-políticas; por otra parte, el *topos* tradicional del grotesco estilo de vida sacerdotal, hipócrita y presuntuoso; finalmente, las alusiones directas e indirectas a las consideraciones preternaturales del destinatario, donde se sospecha que mucho tuvo que ver "mon Grévin".

La primera *Response* protestante (la infalible dinámica del conflicto daría lugar a una segunda) es, técnicamente, un conjunto de tres poemas: uno firmado por un tal A. Zamariel (seudónimo con el que Chandieu sólo podría engañar a quienes desconocieran el hebreo antiguo o no tuvieran a mano las posibilidades de sortear la frontera idiomática, puesto que, como se aclaró anteriormente, "Zamariel" puede traducirse como "canto de Dios" o *"chant de Dieu"*, Chandieu); y otros dos firmados por B. de Mont-Dieu, a quien algunos han considerado seudónimo de B. de Montméja, pero que otros han identificado con Grévin.[68] Lo más probable es que este último haya sido el responsable exclusivo de las referencias demonológicas del texto.

Zamariel-Chandieu era, claramente, un expositor meticuloso e ingenioso a la hora de responder las incursiones teológicas de Ronsard. En primer lugar, le recordaba que la soteriología calvinista se fundaba en una verdad que sólo los necios podían negar: que la naturaleza humana estaba corrompida por el vicio, "bajo el yugo del pecado", por lo cual no puede obrar el bien "si Dios no se lo provee".[69] Nuevamente, una de las cuestiones que,

68. Se sabe que Montméjà era un ministro calvinista, protegido de Luis de Condé, pero no se le conocen mucho más que unos breves poemas devocionales y su intercambio epistolar con prominentes reformados, como el mismo Calvino, Pedro Mártir Vermigli (1499-1562), Simon de Goulart (1543-1628) y Heinrich Bullinger (1504-1575). Respecto de Montméja, los breves datos biográficos fueron extraídos de Jacques Pineaux (*La polémique protestante contre Ronsard*, p. XXVIII), mientras que las referencias a su obra poética han sido tomadas de Terence Cave, *Devotional Poetry in France, c. 1570-1613*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, pp. 76-78.

69. A. Zamariel, *Response aux calomnies contenues au Discours et Suyte du Discours sur les Miseres de ce temps, Faits par Messire Pierre Ronsard jadis Poëte, et maintenant Prebstre*: *"Voyla, Ronsard, le moule où tu as façonné / Ton erreur que tu as des Enfers ramené, / Et vouldrais volontiers faire qu'Anaxagore / Eschappé du tombeau vesquit au monde encore. / Mais si (mieux conseillé) il te venait à gré / De prendre instruction par le feuillet sacré, / Tu sçaurais que Dieu de la bonté et justice / Fait l'homme juste et bon, qui depuis par son vice / e corrompant soy-mesme, est tenu attaché / En corps et en esprit sous le joug de peché. / Tu sçaurais qu'à tout mal l'homme de soy s'addonne / Ne pouvant faire bien si Dieu ne le luy donne. / Tu sçaurais que nature ha son estre et vigueur / Du pouvoir de celuy qui en est Createur. / Tu sçaurais (pleust à Dieu) que la Religion / N'ha rien plus de commun avec l'Opinion"* (*La polémique protestante contre Ronsard*, pp. 36-37).

tal vez, contribuyan a comprender el cisma humanista concomitante al cisma religioso: el optimismo antropológico frente a un radical pesimismo. Zamariel no dejaba dudas respecto de su lugar en el debate.

Chandieu también cargaba contra uno de los pilares de la argumentación de Ronsard: la tradición como garantía de verdad. Nada más absurdo para el protestante, pues "la Palabra y las Leyes no dependen del tiempo ni de los reyes sino del gran Dios".[70] Y completaba la idea con una lógica irreprochable: si el criterio de verdad es la Costumbre, entonces "el error arábigo" sería excusable.[71] Si le creemos a Chandieu, el criterio de la Tradición conduciría ineluctablemente hacia el ateísmo, porque ateo es quien "sólo autoriza la voz de los hombres", quien se apoya en la costumbre, quien "sostiene al Papado [aun si] de él se burla y ve su falsedad".[72]

Sin embargo, el pastor condesciende con la inexperiencia teológica del poeta-capellán y, adentrándose en la ignominia del golpe bajo, relacionaba la sordera física de éste (aparentemente por dicho motivo Ronsard había debido abandonar su prometedora carrera diplomática apenas comenzada la década de 1540) con una supuesta sordera espiritual que le impedía comprender la "buena doctrina".[73] El reformado (éste en particular, pero *el reformado* en general) aspiraba a una teología purgada de intervenciones superfluas de los hombres, incluida la fútil creencia de que su acción en

70. Ibídem, vs. 131-138: "*Tu ments donc quand tu dis qu'on doit estre arresté, / Pour la Religion, à l'ancienneté / Et quand tu dis qu'il fault de nos Rois toujours suyvre / Et l'exemple, et les Loix, pour bien selon Dieu vivre: / Car du grand Dieu vivant la Parolle et les Lois, / Ne despendirent onc ne des temps, ne des Rois, / Puis que la Verité de tout temps est haye, / Puis que mesmes les Rois l'ont souvent assaillie*" (pp. 38-39).

71. Ibídem, vs. 145-156: "*Mais qu'est il de besoin rechercher en l'histoire / Les tableaux plus poudreux, de l'antique mémoire? / Voy le peuple enchanté de l'Arabique erreur, / Qui ensuit ses ayeux, ensuit son grand Seigneur: / Diras-tu que pourtant son mal est excusable? / [...] On doit donc rejetter tout homme qui presume / Rendre la Verité serve de la Coustume, / Et celuy doit avoir poids et auctorité, / Qui la coustume met dessous la Verité*" (p. 39).

72. Ibídem, vs. 161-184: "*Voyla comment, Ronsard, de l'Escriture saincte, / Il fault tirer de Dieu la cognaissance et crainte. / Et ne nous fault cercher preuves en aultre lieu, / Pour bien cognaistre ceulx qui bien croyent en Dieu, / Et pour bien descouvrir les fureurs effrontées / Des monstres hommes-chiens, et profanes Athées. / Car celuy croit en Dieu, qui l'escoutant parler, / Ne veut avec sa voix l'estrangere mesler: / Mais Athée est celuy qui Dieu parlant mesprise, / Et seulement la voix des hommes authorize. / [...] Mais Athée est celuy, que la coustume emporte, / Ores croyant ainsi, ores d'une aultre sorte. / [...] Mais Athée est celuy, qui a pour ses Deesses, / L'humaine volupté, les mondaines richesses. / [...] Athée est, qui estime estre trop difficile / De croire en Jesus Christ, et en son Evangile. / Athée est, qui mentant maintient la Papauté, / De laquelle il se mocque et voit la faulseté*" (pp. 40-41).

73. Ibídem, vs. 201-208: "*Ainsi nostre foy flotte incertaine et craintive, / Jusqu'à ce qu'au vray port de la Bible ell'arrive: / De la Bible, Ronsard, en quoy n'entendant rien, / Tu trenches, neant-moins du Theologien, / Et vomis courroucé le fiel qui te domine, / Au lieu de prononcer quelque bonne doctrine. / Mais ô que ton aureille assourdie n'entend / Une fille des Cieulx de toy se lamentant!*" (p. 42).

el mundo colaboraba en su salvación, a sabiendas de que esta última está sujeta a la insondable arbitrariedad divina de una forma que ni los escolásticos doctores ni los inspirados poetas católicos parecían comprender en su verdadera amplitud.[74]

Poco le importaban a Zamariel los laureles literales y metafóricos que enaltecían los versos de Ronsard, y mucho menos la implícita aprobación de ellos por parte de la Corona, en ese entonces bajo la influencia del catolicismo radical de la Casa de Guisa. La investidura del poeta laureado no merecía para el polemista respeto alguno. De hecho, la Corona adolecía de un “falso y malvado sacerdote”, cuya corona de laureles no era otra cosa que una vulgar tonsura.[75] Aparecía, finalmente, la acusación que daba sentido al panfleto: el poeta-capellán era, ante todo, lo segundo. Así, desacreditaba la sinceridad de Ronsard al exponerlo como un mero sacerdote que defendía sus privilegios institucionales –y, se supone, su fértil sinecura–. Aunque Chandieu, técnicamente, no se equivocaba al destacar los límites de la subjetividad de su adversario, sí lo hacía al desmerecer las profundas connotaciones de su teología.

B. de Mont-Dieu se mostraría menos despectivo, aunque igual de distante de sus posiciones ideológicas. La primera pista es, naturalmente, su concepción antropológica. Y, como no podía ser de otra manera, demuestra su paulino desprecio por la carne pecadora y la presencia indeleble de la “mácula inmunda que nos ha deformado”.[76] A la vez, estaba preocupado porque la Corona distinguiera la verdadera Iglesia, puesto que, si la An-

74. Por eso, prosigue la Teología su manifiesto (ibídem, vs. 224-238): *“La plus part des humains me vouldrait voir perir, / Et ne leur suffit pas que l’ignare Sorbonne, / Pour me desfigurer, de si grands coups me donne. / Mais encor des Esprits turbulens et pervers, / Bracquent encontre moy la fureur de leur vers, / Et ainsi redoublans leur fureur poëtique, / Maintenant sont poussez de rage phrenetique, / Et jettent contre moy l’ordure et le fiens, / Qu’ils prennet au bourbier des Epicuriens, / Et n’est de maintenant que de Satan la ruse, / De la force des vers pour m’accabler abuse, / Car si je rappelais et faisais revenir / Le temps qui est passé, par un long souvenir, / Je verray des grands maux et playes que m’ont faictes / Les vers emmiellez des anciens Poëtes”* (p. 42).

75. Ibídem, vs. 345-354: *“La couronne il n’a plus, marque d’un grand Poëte, / Mais la couronne il a, marque de la grand beste. / La couronne il n’a plus, pour chanter doucement, / Mais la couronne il a pour braire horriblement. / La couronne il n’a plus, dont meilleur il puisse estre, / Mais la couronne il a d’un fauls et meschant Prebstre. / Par les Muses il fut couronné au passé, / Ores l’est par la main d’un barbier rebrassé, / N’aiant plus de laurier qui sa teste environne, / Mais sentant un razouer luy cerner sa couronne”* (p. 48).

76. B. de Mont-Dieu, *Response aux calomnies contenues au Discours sur les Miseres de ce temps, Fait par Messire Pierre Ronsard jadis Poëte, et maintenant Prebstre*, vs. 1-8: *“Si l’homme eust retenu sa premiere origine, / Sans effacer les traits de l’image divine, / Qui furent engravez par la divinité, / Au plus notable endroit de son humanité: / Il n’est rien plus certain, que la macule immonde, / Qui nous a difformez, n’eust envahi le monde / Si que nul des humains n’eust jamais entaché / La beauté de son ame, au bourbier de peché”* (*La polémique protestante contre Ronsard*, p. 51).

tigüedad fuera suficiente indicio para conocer los fundamentos de la Verdad, ¿qué decir de Satán, "mentiroso desde el comienzo"?[77] La mención satánica es aún una concepción cosmológica, que alude al mito del Combate Arcaico y no a los ejércitos preternaturales que merodeaban el mundo tardorrenacentista con el permiso divino (aunque no por ello desprovistos de su maldad absoluta). Sigue Montméja, entonces, aludiendo al precepto bíblico según el cual "por sus frutos los conoceréis" (Mateo 7, 20), y allí está la ramera babilónica una vez más, aquel "avaro sacerdocio, ataviado con la máscara y el vano título de Iglesia, así como una puta que su mala reputación quiere cubrir portando el nombre de Lucrecia".[78]

La referencia a Mateo 7, uno de los fundamentos bíblicos de la submateria teológica dedicada al discernimiento de espíritus, abre el camino hacia las apariciones extraordinarias de lo sagrado, que obligan a los hombres a desarrollar métodos para asegurar el origen divino o demoníaco de aquéllas. Trascendente problema cuando se admite que incluso las comunidades que profesan la verdadera fe deben ser capaces de detectar su propia cizaña.[79]

El polemista intentaba convencer a Ronsard de que admitiera su propio fraude, que expusiera las mezquinas motivaciones que lo involucraban con la causa del Anticristo. Para Montméja, el poeta laureado estaba más preocupado por sus beneficios económicos que por el triunfo de la verdad.[80]

77. Ibídem, vs. 139-148: *"Puis il faut que le Roy scaiche bien discerner / Les mandemens que Dieu nous a voulu donner, / Pour marcher droittement en ceste vie humaine, / D'avec mille status, que la Porque Romaine, / A vomi ça et là, sur mainte nation / De l'Europe rengée à sa devotion, / Sans que l'Antiquité luy soit en prejudice: / Car si elle servait de suffisant indice, / Pour de la Verité trouver le fondement / Sathan, qui est menteur des le commencement"* (p. 57).

78. Ibídem, vs. 157-162: *"Il le fault esloigner de l'avare Prestrise, / Affublée du masque et vain tiltre d'Église, / Ainsi qu'une putain, qui son mauvais renom / Veult couvrir, en portant de Lucrece le nom. / La terre se cognaist du grain qu'elle rapporte, / Et l'arbre on recognaist aus fruitages qu'il porte"* (p. 58).

79. B. de Mont-Dieu, *Response aux calomnies contenues en la Suitte du Discours sur les Miseres de ce temps, Fait par Messire Pierre Ronsard jadis Poete, et maintenant Prebstre*, vs. 105-108: *"Nous ne voulons nier, que toute l'assemblée / Que tient nostre parti, ne soit entremeslée / De bons et de mauvais: comm'on voit tous les ans, / Que la terre produit mill'herbages nuisans"* (*La polémique protestante contre Ronsard*, p. 71). Respecto del discernimiento de espíritus, véase el artículo de Fabián Alejandro Campagne incluido en este mismo volumen.

80. Ibídem, vs. 243-256: *"Car si la Papaulté renversait tout à coup / (Comme nous desirons) tu y perdrais beaucoup. / Or tout le principal de ta perte consiste, / Non comm'il en prendrait à un simple Papiste, / Qui aime uniquement sa superstition / (Tu n'y eus onc, Ronsard, nulle devotion, / Tesmoigns tes beaux escrits, et ta vie perverse). / D'un Papiste et de toy la perte est fort diverse. / Car il perdrait la Messe, et toy le revenu, / Dont tu es grassement par ell'entretenu. / Il perdrait les moustiers, toy les riches prebendes. / Il perdrait les autels, toy les dons et offrandes. / Tu te plains donc toy-mesme, et non la Papauté, / Où nul goust tu ne prends que pour l'utilité"* (p. 77). Vs. 363-366: *"Pourtant, à la parfin t'es mis de l'ordonnance / De*

Así se completaba la denuncia respecto del hipócrita paganismo del capellán, agravado por la violencia que sus versos pregonaban y por el epicureísmo en el que se fundaban.[81]

Hasta que, finalmente, se percibe claramente la mano de Grévin y, con ella, el nudo del análisis. Su participación expone una estrategia novedosa en su combate dialéctico contra el “príncipe de los poetas”, y devuelven a la vida la demonología del joven Ronsard, asociándola con su propia simulación clerical. Por eso, aseguraba Mont-Dieu, “desde que eres sacerdote, un millón de espíritus se te aparecen, o bien pasas demasiado tiempo en los sepulcros de los muertos, poniendo, como un encantador, espíritus en sus cuerpos, para hacerlos hablar de cosas futuras. Te encontraste, alguna vez, yendo a hacer el amor una tropilla de espíritus en un cruce de caminos”.[82]

La última intervención de Grévin no se comprenderá sin una necesaria digresión –más bien, una tardía presentación– de la obra a la que se ha aludido más arriba, el *Hymne des daímons*, publicado hacia 1555. Las referencias en la bibliografía secundaria consultada coinciden en dos puntos ineludibles a la hora de comprender la naturaleza de la teoría pneumológica ronsardiana: por un lado, que sus fundamentos teóricos involucraban heterogéneas influencias, muchas de las cuales eran lo suficientemente heterodoxas como para sellar su suerte –esto es, el implacable ataque por parte de los heresiarcas y la inexistente defensa ortodoxa que recibió como respuesta–; por otra parte, que se está frente a una “demonología en primera persona”, esto es, la utilización del himno poético para expresar concepciones filosóficas, pero también –se supone aquí– como un modo del narrador de recortar la distancia entre el mundo y su realidad metafísica.[83]

---

l’Antechrist Romain, qui t’engraisse la pance / Et l’emfle tellement, que pour le contenter, / Au deshonneur des bons tu te mets à chanter” (pp. 82-83).

81. Ibídem, vs. 349-362: *“Tu has hanté la Court, tu as esté guerrier. / Tantost as esté paige, et tantost escholier. / Tu as voulu la guerre, et les lettres ensuivre, / Or t’aidant d’un espée, or manyant un livre [...] / Or comme tu ensuis, en tes vers impudiques, / L’ordre et l’invention des Poëtes antiques / Tu imites leurs meurs, et devenant pourceau, / T’efforces d’Epicure augmenter le trouppeau”* (p. 82).

82. Ibídem, vs. 583-590: *“On dirait poprement, depuis que tu es Prestre, / Qu’un million d’esprits te viennen apparaistre: / Ou que tu es sans cesse aux sepulchres des morts, / Mettant, comm’un charmeur, des esprits dans leurs cors, / Pour les faire parler, et des choses futures, / Par eux, de point en point, sçavoir les avantures. / Tu trouvas quelque fois, allant faire l’amour, / Une trouppe d’esprits dedans un carrefour”* (p. 92).

83. Véanse Daniel Ménager, *La Renaissance et la nuit*, Ginebra, Droz, 2005, pp. 53-63; Timothy Chesters, “Ronsard au carrefour”, pp. 131-152; ídem, *Ghost Stories,* pp. 194-204; Anne-Pascale Pouey-Mounou, *L’imaginaire cosmologique de Ronsard*, Ginebra, Droz, 2002, pp. 185-224; Terence Cave, *Préhistoires: textes troublés au seuil de la modernité*, Ginebra, Droz, 1999, pp. 93-98; Jean Céard, *La nature et les prodiges. L’insolite au XVIe siècle*, Ginebra, Droz, 1996, pp. 200-226; Madeleine Lazard, *Autour des Hymnes de Ronsard*, París, Honoré Cham-

En relación con el primer aspecto, es preciso señalar al menos tres nociones que conforman la demonología de Ronsard: en primer lugar, la grecorromana, y sus demonios como criaturas intermedias entre lo humano y lo divino, moralmente neutras; segundo, la cristiana, para quien éstos eran agentes infernales a quienes la divinidad permitía actuar en el mundo para tentar a los hombres; por último, la cultura folklórica europea, acostumbrada a lidiar con las más variadas apariciones y conformar sus propios arquetipos explicativos. Analizar con detalle cada uno de estos aspectos excedería en demasía las ambiciones de este artículo, por lo que toda la atención se concentrará en una de las influencias intelectuales principales de esta angelología: la pista bizantina, más específicamente, la demonología del polímata Miguel Psellos (1018-1078).[84]

Primera consideración clave respecto de la obra de Psellos: mientras que sus ángeles eran absolutamente incorpóreos e inmateriales, sus demonios tenían cuerpos, "una suerte de soplo sutil, vaporoso y puro", según la definición que le atribuía al "divino Basilio", y que con la misma justicia podría haberle atribuido a un buen número de los Padres y hasta de los Doctores de la Iglesia latina –Agustín de Hipona, por ejemplo–.[85] Como seres corpo-

pion, 1984, pp. 217-230; Pierre de Ronsard, *Hymne des daimons*, ed. Albert-Marie Schmidt, París, Albin Michel, 1939, *passim*.

84. Nacido en Constantinopla, los testimonios sobre su vida coinciden en que desde muy temprano se formó en diversas disciplinas, destacándose especialmente en las artes liberales. El mito afirma que, a la edad de diez años, era considerado un experto en la obra homérica. Se desempeñó como funcionario de la Corte real y sufrió tantos encumbramientos como caídas en desgracia. En uno de sus períodos fuera del gobierno, pasó unos meses en un monasterio junto con su hermano, quien había seguido la carrera eclesiástica. El mayor legado cultural de Miguel Psellos ha sido su *Chronographia*, en la que narraba la historia del Imperio entre los años 977 y 1078 (véanse Anthony Kaldellis, *Hellenism in Byzantium: The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 191-219; *Reading Michael Psellos*, eds. Charles Barber y David Jenkins, Leiden, Brill, 2006; Nigel Guy Wilson, *Scholars of Byzantium*, Londres, Duckworth, 1983, pp. 156-179; Christian Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XI*[e] *siècle: Michel Psellos*, París, Laroux, 1920). En relación con la importancia del "humanismo bizantino", precedente y fuente intelectual del humanismo occidental, véase Paul Lemerle, *Le premier humanisme byzantine. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X*[e] *siècle*, París, PUF, 1971. Gautier ha puesto en duda la autoría de Psellos, pero su fino trabajo filológico no contó con el apoyo de otros especialistas (Paul Gautier "Le *De dæmonibus* du Pseudo-Psellos", *Revue des Études Byzantines*, 38 [1980], pp. 105-194). Los demás autores citados en este artículo no cuestionan la identidad del autor del diálogo. En el momento de la redacción de este artículo, se anuncia la pronta publicación de un nuevo libro en torno a la figura de Psellos, que promete ser de consulta imprescindible (Stratis Papaioannou, *Michael Psellos: Rhetoric and Authorship in Byzantium*, Cambridge University Press, 2013, en prensa).

85. Michele Psello, *Sull'attività dei demoni*, trad. Umberto Albini, Génova, ECIG, 1985, pp. 32-35). Aquí se refiere a san Basilio de Cesárea, el Magno (330-379), uno de los Padres capadocios. En relación con la tradición demonológica bizantina, véanse Enrico V. Maltese,

rales, entonces, sufren y gozan tanto como los hombres. Ahora bien, lo que el Aquinate habría aprobado respecto de la naturaleza angélica, del mismo modo lo habría desaprobado en lo que concierne a la naturaleza demoníaca; y con él la ortodoxa doctrina de la Iglesia católica, que hacia el siglo XVI se inclinaba menos por la teoría agustiniana del cuerpo sutil que por la absoluta inmaterialidad propuesta en la *Summa Theologiæ* tomista.[86]

Segunda característica ineludible de la demonología pselliana: existían seis tipos de demonios. El criterio para clasificarlos derivaba de sus respectivas simpatías materiales, a saber, los ígneos, los aéreos, los terrestres, los acuáticos y marinos, los subterráneos y, finalmente, los lucífugos. Cada uno de ellos, aunque todos maléficos, implementaban distintas armas para lastimar a los hombres. Los ígneos raramente entraban en contacto con los hombres, pues fueron expulsados de las regiones lunares "como un profano del lugar sagrado". En cambio, los restantes cinco tipos atacaban los cuerpos y las almas ante cada oportunidad. Los acuáticos, los subterráneos y los lucífugos se empeñaban en dañar los cuerpos, embistiendo como fieras, pues "nada tienen de inteligente ni saben obrar con soltura, pero son molestos, repugnantes y dañinos como el vapor de la gruta de Caronte": unos, los acuáticos, ahogaban a los nadadores; los subterráneos y los lucífugos se introducían en los cuerpos, y generaban estados epilépticos y demencia, asfixiando desde las entrañas.[87] Por otro lado, los aéreos y los terrestres jugaban con la

"Il diavolo a Bisanzio: demonología dotta e tradizioni popolari", en *L'autunno del diavolo. "Diabolos, Dialogos, Daimon": convegno di Torino, 17-21 ottobre 1988*, eds. Eugenio Corsini y Eugenio Costa, Milán, Bompiani, 1990, pp. 317-333; Richard Greenfield, *Traditions of Belief in Late Bizantine Demonology*, Amsterdam, Hakkert, 1988; Alain Ducellier, "Le diable à Byzance", en AA.VV., *Le diable au Moyen Âge*, París, Honoré Champion, 1979, pp. 197-211; Périclès-Pierre Joannou, *Démonologie populaire–démonologie critique au XIe siècle. La vie inédite de S. Auxence par M. Psellos*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1971; Karel Svoboda, *La démonologie de Michel Psellos*, Brno, Vydava Filosoficka Fakulta, 1927. Cabe destacar que la combinación de una física angélica que atribuye atributos diferenciados a ángeles y demonios (incorpóreos e inmateriales los primeros, corpóreos y materiales los segundos) es una originalidad de Psellos, como me lo ha hecho notar el profesor Fabián Campagne en una conversación personal.

86. Respecto de la angelología medieval y temprano-moderna, véanse David Keck, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Nueva York, Oxford University Press, 1998; Renzo Lavatori, *Gli angeli. Storia e pensiero*, Génova, Marietti, 1991, pp. 119-206.

87. No es necesario aclarar que así explicaba Psellos la extravagancia de los energúmenos, pues afirmaba que estos demonios perpetraban terribles daños en los posesos, turbando tanto su cuerpo como su alma, pervirtiendo sus facultades naturales y, en ocasiones, destruyendo con fuego, agua o arrojándolos por los barrancos y precipicios: *"questi spiacevoli demoni dannegiano orriblemente gli individui in cui si imbattono, sconvolgono anima e corpo, stravolgono le attitudini naturali, qualche volta annientano con il fuoco, l'acqua, i precipizi non solo gli uomini, ma anche gli animali"* (Michele Psellos, *Sull'attività dei demoni*, pp. 46-47).

mente de los hombres, engañándolos y precipitándolos en el sufrimiento.[88]

Claro que los cuerpos sutiles demoníacos eran omnívoramente proteicos. Las metamorfosis incluían mutaciones de sexo y apariencias animales de las más variadas especies. Es más, estos cambios de aspecto eran necesarios y circunstanciales, pues sus cuerpos no eran lo suficientemente sólidos como para retener las formas. Ahora bien, la creatividad proteica demoníaca se definía en función de sus respectivos intelectos: mientras que los ígneos y los aéreos tomaban formas obedeciendo a su propia voluntad, los lucífugos carecían del mismo repertorio, por sus limitaciones imaginativas y la rudeza de sus cuerpos. Había una excepción respecto del constante movimiento de metamorfosis: los acuáticos y los terrestres, a pesar de su infinita versatilidad corporal, solían permanecer por largos períodos de tiempo en las apariencias que les resultaban más a gusto. De ahí que muchos de éstos convivían con los hombres en forma de peces, animales domésticos, o incluso imitando la fisonomía de los propios hombres y mujeres –y aquí parece estar la clave para preguntarse qué rol podría haber adquirido esta teoría en un marco de extrema violencia–.

Nada de esta breve presentación de un fragmento de demonología bizantina se justificaría si la identificación entre ésta y el *Hymne* de Ronsard fuera un sinsentido. Por ello, es momento de corroborar si efectivamente se perciben en éste las huellas del gran historiador griego. En primer lugar, la obra admite lo que Psellos, Tomás de Aquino y la doctrina ortodoxa de la Iglesia católica proponen, esto es, que los ángeles son inmateriales, "permanecen sin cuerpos [...] porque son espíritus divinos, perfectos y puros", y que a ellos el Eterno les cedió el cielo como morada.[89] Sin embargo, a diferencia del Doctor Angélico, para quien los ángeles no participaban de los divinos misterios, cuyo secreto sólo la Divinidad conoce, Ronsard considera que ellos conocían el pasado y el futuro.[90] Es más, según la lectura de A.-M. Schmidt, en la cosmología del poeta los ángeles son verdaderos dioses, pues les atribuía virtudes supereminentes y propiamente divinas.[91]

En relación con los demonios, su hábitat es el aire sublunar, entre las nubes, donde está el aire espeso, lleno de vientos, rayos y tormentas.[92] Nada que hubiera perturbado a la ortodoxia teológica, desde san Pablo,

88. Ibídem, pp. 48-49.

89. Pierre de Ronsard, *Hymne des daimons*, vs. 67 y 69: *"sans corps y demeurent [...] car ilz ne sont qu'Esprits divins, parfaictz & purs"* (p. 16).

90. Ibídem, vs. 70: *"qui cognoaissent les ans tant passez que futurz"* (p. 16).

91. Ibídem, p. 17.

92. Ibídem, vs. 74-75: *"l'Air gros, espaix, brouillé, qui est de toutes pars / Tousjours remply de ventz, de foudres & d'orages"* (p. 17).

quien hablaba del "príncipe de las potencias del aire" (Efesios 1, 2), hasta Tomás, pasando por Tertuliano y Agustín.[93] Lo mismo podría decirse de las jerarquías internas de los espíritus réprobos, puesto que Tomás había desarrollado una meticulosa descripción del escalafón infernal (*Summa Theologiae* 1 q.64 a.4).[94]

Inmediatamente surgiría el elemento de la discordia. El verso continuaba afirmando que, según sus pecados, los espíritus malignos se encontraban lejos del cielo, provistos de cuerpos que funcionaban como prisiones por su vieja culpa, hasta que el Juicio Final decidiera su destino eterno.[95] Hacía su aparición la cuestión del cuerpo; a decir verdad, lo había hecho bastantes líneas más arriba, cuando hablaba de "cuerpos ligeros", o bien de fuego, o bien de aire, para volar libremente, pero con peso al fin, el cual les impedía a los demonios acceder al Cielo que la divinidad les prohibió.[96] Ahora sí nos encontramos claramente frente a la opción heterodoxa de la física demoníaca, alejada del contundente *"non habent corpora"* tomístico (*Summa* I q. 2. a. 1). Así, Ronsard rechazaba la fusión entre las disciplinas angelológica y demonológica que había sancionado la autoridad del gran escolástico.

Es menester introducir un matiz, no obstante, pues la demonología tomista no fue ajena a ciertas resistencias al interior de la propia órbita escolástica. Pensando en la Edad Moderna, bastaría con recordar a uno de los más lúcidos comentaristas de la obra del Aquinate, el venerable Tommaso de Vio (1469-1534), el cardenal Cayetano, dominico él mismo, quien en su

93. Ibídem, p. 17. La traducción de Efesios 1, 2 de san Jerónimo, según la Vulgata Clementina aprobada tras el Concilio de Trento, es: *"in quibus aliquando ambulastis secundum saeculum mundi huius secundum principem potestatis aeris huius spiritus qui nunc operatur in filios diffidentiae"* (*Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam*, Buenos Aires, Biblioteca de Autores Cristianos, 1977 [1592]). Tertuliano, en *Adv. Marc.* 2, 8, 2, sostenía que *"sed afflatus dei generosior spiritu materiali quo angeli constiterunt. Qui facit, inquit, spiritus angelos et apparitores flammam ignis"* (*Adversus Marcionem*, ed. y trad. Ernest Evans, Oxford, Oxford University Press, 1972, p. 108). Agustín, por su parte, concluía en *Conf* V, X, 20 que *"quod mihi nescienti non solum aliqua substantia sed etiam corporea videbatur, quia et mentem cogitare non noveram nisi eam subtile corpus esse, quod tamen per loci spatia diffunderetur"* (*Confessiones*, ed. James J. O'Donnell, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 55).

94. Pierre de Ronsard, *Hymne des daimons*, vs. 178-181: *"qu'apres que Lucifer / fut banny, pour sa faulte, en l'abysme de l'Enfer, / que les Anges mutins, qui ses compagnos furent, / les uns en l'air, en l'eau, & sur la Terre cheurent, / et selon le forfaict de leurs commis pechez"* (p. 37).

95. Ibídem, vs. 182-184: *"se veirent loing du Ciel, dans des corps attachez, / qui servent de prison à leur coulpe ancienne, / Iusques à tant que* DIEV *jugar le monde vienne"* (p. 37).

96. Ibídem, vs. 77-82: *"corps leger: / L'un de feu, l'autre d'air, à fin de voyager / Aisement par la vague, & ne tomber en terre, / Et, pesant quelque peu, à fin que leur corps n'erre / Trop haut jusques au ciel, habandonnant le lieu / Qui leur est destiné par le vouloir de* DIEV (sic)" (p. 18).

comentario a la Epístola a los Efesios interpretó la citada expresión paulina como una prueba de la existencia del cuerpo sutil.[97] Pero también se recordará que la inspiración de Psellos en buena medida derivaba de san Basilio (329-379), uno de los Padres capadocios, es decir, de un importante *magister* de la Iglesia universal.[98]

Sin embargo, había un ámbito donde la física preternatural de Tomás no corría peligro. En la Sorbonne, casa de estudios del teólogo dominico, ángeles y demonios compartían su naturaleza incorpórea e inmaterial, por lo que sería un desperdicio historiográfico ignorar el modesto y fugaz renacimiento de la teoría del cuerpo sutil demoníaco que tuvo lugar en un mismo espacio político y cultural –el centro de poder de la monarquía francesa: París, la Corte y su influyente Facultad de Teología–. Aunque también eso sería desproporcionado, pues no sería justo atribuirle a Ronsard el mérito exclusivo del ingreso de los demonios bizantinos en Occidente. De hecho, fue uno de los grandes humanistas del *Quattrocento*, Marsilio Ficino (1433-1499), quien tradujo al latín y difundió el breve tratado de Psellos –aunque su brevedad se deba menos al poder de síntesis del autor original que a la irreparable pérdida de muchos de los libros de la obra–. Todo indica que el poeta tenía en sus manos aquella traducción a la hora de inaugurar su estética reflexión metafísica, junto con las invisibles pero manifiestas influencias del humanismo platónico florentino, entre cuyas producciones teológicas se encontraban *De Christiana religione* y *Theologia Platonica de inmortalitate animarum* (1474), del mismo Ficino.[99]

Hay motivos, no obstante, para pensar que Ronsard fue más lejos aun cuando optó por reproducir aquella angelología politeísta y su concomitante demonología materialista, fundando su veracidad en la autoridad de su propio testimonio. El aficionado helenista se declaraba continuador de una tradición demonológica que Occidente recién conoció (y muy superficialmente) gracias

97. *Commentarium in Epistula ad Ephesios*, c. 2: *"Crediderim ego dæmones esse spiritus aereos, et id consonare veræ philosophiæ rationi… Verum appellation aeris non intelligo tum"* (citado en Pierre de Ronsard, *Hymne des daimons*, p. 20).

98. San Basilio fue nombrado Doctor de la Iglesia por Pío V en 1568, junto con su hermano menor, y también Padre capadocio, san Gregorio Nacianceno (329-389), por lo que dudar de su carácter ortodoxo sería una temeridad sin fundamento.

99. Respecto de la tarea teológica de Ficino, véase *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, ed. Michael J.B. Allen y Valery Rees, Londres, Brill, 2002, pp. 1-177. La obra de Psellos no sería, desde entonces, ninguna rareza: véanse Darin Hayton, "Michael Psellos' *De dæmonibus* in the Renaissance", en Charles Barber y David Jenkins, *Reading Michael Psellos*, pp. 194-215; Mariarosa Cortesi y Enrico V. Maltese, "Per la fortuna della demonología pselliana in ambiente umanistico", en *Dotti bizantini e libri greci nell'Italia del secolo* XV. *Atti del Convegno internazionale. Trento 22–23 ottobre 1990*, eds. Mariarosa Cortesi y Enrico V. Maltese, Nápoles, D'Auria, 1992, pp. 129-192.

a la implosión paulatina y luego definitiva del Imperio Romano de Oriente en las décadas previas a 1453.[100]

Aquí entra en juego el segundo aspecto que merece ser señalado respecto de la demonología de Ronsard: su "demonología en primera persona". Es fácil reconocerlo porque el eje del himno es la narración de una experiencia personal, cargada de referencias mundanas. No era gratuita la humorada de Grévin cuando ridiculizaba al poeta recordándole que su encuentro con la tropilla demoníaca había interrumpido su marcha hacia un encuentro sexual. Efectivamente, ésa había sido la íntima confesión de Ronsard al contar su involuntaria nigromancia.[101] Al parecer, la primera reacción del enamorado frente a esta repentina *Mesnie Hellequin* o "Caza salvaje" habría sido, gracias a la intervención divina, atacar a aquellas horrendas criaturas con su espada.[102] Su interpretación fue que una intervención divina había hecho de su espada un repelente demoníaco, pues la empresa fue exitosa y de un momento a otro se encontró nuevamente a salvo. El silbido de la espada en el aire había horrorizado a las criaturas malditas, que desaparecieron sin dejar rastro. Su temor estaba justificado, ya que, afirmaba con seguridad Ronsard, si bien sus cuerpos carecían de venas, nervios y arterias, eran susceptibles de sufrir dolor en tanto *pneumæ* –tal como lo había advertido Psellos en la Constantinopla del siglo XI–.[103] Pero el poeta no se engañaba respecto de su proceder heroico y sabía que el hierro de su espada había sido sólo un instrumento de la inmanencia divina. En última instancia, había sido la buena predisposición de Dios la

100. Pierre de Ronsard, *Hymne des daimons*, vs. 52-54: *"d'une estricte voye / qui de nos peres mortz aux vieux temps, ne fut pas / (tant elle est incognüe) empreinete de leur temps"* (p. 13).

101. Ibídem, vs. 347-357: *"Un soir, vers la minuict, guidé de la jeunesse / Qui commande aux amans, j'allais voir ma maistresse / Tout seul, outre le Loir, et passant un destour / Joignant une grand croix, dedans un carrefour, / J'oüy, ce me semblait, une aboyante chasse / De chiens qui me suyvait pas-à-pas la trace: / Ie vy aupres de moy sur un grand cheval noir / Vn homme qui n'avait que les ôs, à le voir, / Me tendant une main pour me monter en crope: / I'advisay tout-au-tour vne effroyable trope / De picqueurs, qui couraient un Ombre"* (pp. 63-64).

102. Respecto de la "Mesnie Hellequin", véase Jean-Claude Schmitt, *Les revenants: les vivants et les morts dans la société médiévale*, París, Gallimard, 1994, cap. 5. Sobre la relación específica de Ronsard con este complejo mítico, véase Henri Guy, "Les sources françaises de Ronsard", *Revue d'Histoire Litteraire de la France*, 9:2 (1902), pp. 227-228, y Gustave Cohen, *Ronsard*, pp. 64-65.

103. Pierre de Ronsard, *Hymne des daimons*, vs. 371-378: *"qui promptement, me meit en la pensée / de tirer mon espée, et de couper menu / l'Air tout-au-tour de moy, avecques le fer nu. [...] si tost ilz n'ouyrent / Siffler l'espée en l'air, que tous s'esuanouyrent, / Et plus ne les ouy, ny bruyre, ny marcher, / Craignant paoureusement de se sentir hacher, / Et trançonant le corps, car bien qu'ilz n'ayent veines / Ny arteres, ny nerfs, comme nos chairs humaines: / Toutesfois comme nous ilz ont un sentîment, / Car le nerf ne sent rien, c'est l'Esprit seulement"* (p. 65).

que había salvado su vida, ya que su sola mención hacía estremecer a los demonios, quienes se veían forzados a huir.[104]

Caza salvaje

Es momento de regresar a la otra "Caza salvaje", aquella que necesitó más que un golpe de espada para ser conjurada; la que hizo de Ronsard el blanco predilecto del resentimiento protestante. Regreso también al enemigo que supo golpear con el arma preternatural, que de alguna forma turbó la paciencia del poeta laureado, quien tal vez no esperaba que su obra filosófica y su valiente proceder fueran ridiculizados con tanta libertad. Porque la saña de Grévin no esperó la réplica de su adversario para ampliar su embestida, que, como hemos anticipado, reabrió la herida fantástica con un libelo llamado socarronamente *Le temple de Ronsard où la legende de sa vie est briefvment descrite*.

Ya presentados los argumentos que hacen de Grévin coautor de esta obra junto con Florent Chrestien, intentaremos repetir la operación de discernimiento para detectar en qué momento se percibe la voz de uno u otro. Concentrándonos, por supuesto, en la de *uno*. El criterio, naturalmente, será otra vez, si cabe la expresión, *demonológico*.

Se estima que fue Chrestien quien temió que el verdadero error de Ronsard fuera menos su catolicismo que su epicureísmo, como cuando le espetaba que él creía en un Dios desinteresado en la vida de los hombres, tal como había sospechado el sabio griego respecto de los Olímpicos.[105] Repetía entonces el lugar común que tan claramente había expuesto por su parte Chandieu-Zamariel, y lo acusaba sin miramientos –pero también sin pruebas– de su vanidosa aspiración a ser venerado por la idolatría católica. En esa injuria se basaba la imagen del Templo que supuestamente se había hecho en su honor, cargado de imágenes y accesorios superfluos, acorde con la frívola sensibilidad papista.[106]

104. Ibídem, vs. 413-420: "*Si quelcun les tente au nom du* trespuissant, */ Ilz vont hurlant, criant, tremblant, & fremissant, / Et forcez, sont contrainctz d'abandonner la place: / Tant le sainct Nom de* Diev *leur est grande menace. / Auquel, non seulement les Anges ne sont pas / Flechissans les genoux, mais nous, & ceux d'embas: / Toute essence immortelle, & tout ce qu'on voit naistre, / Comme au Nom du Seigneur, de toute chose maistre*" (p. 74).

105. *Le temple de Ronsard où la legende de sa vie est briefvement descrite*, vs. 59-62: *"Je t'ay veu discourant tout ainsi qu'Epicure, / Qui attachois au ciel un Dieu qui n'a la cure / De ce qu'on fait en bas, et en parlant ainsi, / Tu monstrais que de luy tu n'avais grand soucy"* (*La polémique protestante contre Ronsard*, p. 307).

106. Ibídem, vs. 111-114: *"Ceus-là qui à ce jour feront pelerinage / En ton temple sacré, verront un grand image / Au plus haut de l'autel, et au dessous à part / Escrit en lettres d'or, Monseigneur saint Ronsard"* (p. 309).

Más grave sería la denuncia de Grévin. Éste apeló a una imagen más abyecta aun que la autoglorificación: la glorificación del Maligno. La memoria histórica indica que el médico picardo aludía a la *pompe du bouc* mencionada más arriba; sin embargo, la inocente bacanal se convertía aquí en una verdadera pleitesía demoníaca, una suerte de *sabbat*.[107] La oscura bacanal no tenía otro objeto que el de jurarle fidelidad al diablo a cambio de mundanas y ególatras limosnas. Allí estarían para sellar el trato los demonios (o dioses, como señala más maliciosamente aun Grévin) zoomorfos (liebres y cabras eran sus formas circunstanciales), quienes concederían a Ronsard una corona menos prestigiosa que los laureles palaciegos o las tonsuras religiosas, más lucrativa, aunque también simbólica de la alianza con el diablo.[108]

Leyendo estas terribles palabras, se comprende el fervor advertido en la réplica de nuestro héroe, expresadas en su *Response aux injures et calomnies de je ne sçay quels predicantereaux et ministreaux de Genève*, redactado poco tiempo después que los hirientes *Response aux calumnies* y *Le Temple*. El enunciatario es ambiguo, y probablemente incluya tanto a Chandieu como a Montméja y Chestien, pero aquí nos concentraremos en aquellos fragmentos que parecieron estar dirigidos a Grévin.

No quedará sin mencionar, sin embargo, el firme compromiso del capellán con sus manifiestos del año anterior. De ahí saldrán sus réplicas hacia el triunviro de poetas reformados que no coincidían con su brutal denominación de la nueva *doxa* cristiana. Por eso, insistía en que la prueba de su fe verdadera era el apoyo de la "católica y pública unión", a diferencia de la vía exclusiva protestante.[109] Estamos, nuevamente, frente al defensor

107. Véase nota 51.

108. *Le temple de Ronsard*, vs. 171-190: "*Là rendant ă Bacchus le deu de ton office, / D'un gros bouc tout barbu tu feras sacrifice, / Où tu appelleras avec tes alliez / Tous tes beaus dieus bouquins et tes dieus chevrepieds. / Tu seras couronné d'un beau tortis de l'hierre, / [...] Tu feras aus demons une sainte promesse / Dedans le pré aus clercs (desirant trois clochez [ ]) / Qu'un jour tu sois prieur ou Evesque ou Abbé, / Et que tu puisses voir en tes coffres tombé / L'opulent revenu d'un telle Abbaye / [ ] On n'orra que prescher la gloire des demons*" (pp. 312-313). Grévin parecería dar argumentos a la equivocada pero célebre teoría de Margaret Murray, quien afirmaba que las persecuciones a las supuestas ceremonias satánicas durante la Edad Moderna eran menos fruto de una criminal imaginación que de una deliberada *razzia* antipagana. Véase Margaret Murray, *The Witch-Cult in Western Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1921, *passim*. Respecto de las polémicas suscitadas por la teoría de Murray, véase Fabián Alejandro Campagne, *Strix hispănica: demonología cristiana y cultura folclórica en la España moderna*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, pp. 68-150.

109. Pierre de Ronsard, *Response de Pierre de Ronsard aux injures et calomnies de je ne sçay quels predicantereaux et ministreaux de Genève, sur son Discours et Continuation des Misères de ce temps*: "*Tu m'estimes meschant & meschant ie t'estime, / Ie retourne sur toy le mesme fait du crime, / Tu penses que c'est moy, ie pense que c'est toy! / Et qui fait ce discord! nostre diverse foy! / Tu penses dire vray, ie pence außi le dire, / Et lequel est trompé? certes tu as*

del principio social de la unidad cristiana, a la que considera fundada en la sucesión apostólica materializada en la Iglesia católica. Decía que de esta última, el cimiento de las ceremonias, dependía la suerte de la unión de las provincias, del orden social, de la Ley.[110]

Ahora bien, un conato de violencia exterminadora sólo asomó cuando las feas formas de su materialista demonología volvieron a escena. El pasaje que probablemente aludía con más inmediatez a la controversia demonológica era aquel en que admitía su condición de sacerdote y que había dado la misa; sin embargo, le exigía a su contradestinatario que antes de hablar era necesario exorcizar a sus propios demonios.[111] Inmediatamente antes de estas palabras, Ronsard había cruzado un nuevo umbral, licantrópico. Desde entonces, se referirá a su adversario atribuyéndole un “cerebro lunático” que lo convertía en *loup garou*, condición que lo ponía en contacto con aquellas extrañas criaturas nocturnas llamadas *rabas*.[112] El *loup-garou* era la forma en que la jerga folklórica de la campaña francesa nombraba al universal hombre-lobo. A su vez, el *rabat* era un espíritu errante de la noche. En este contexto, las rondas nocturnas de ambas criaturas probablemente fueran más universales de lo que un folklorista querría.[113]

Evidentemente, estas agresiones delatan el final de la querella demonológica, porque el polemista decidió que ayudaría menos a su causa defender las teorías sostenidas en el *Hymne des daímons* que apelar a enérgicos insultos. Sin embargo, tres elementos parecen poder sostener

---

le pire, / Car tu crois seulement en ton opinion, / Moy en la catholique & publique union” (Pierre de Ronsard, *oeuvres complètes*, vol. VII, p. 116).

110. Ibídem: *“Cette Eglise premiere en Iesuchrist fondée, / Pleine du Sainct Esprit, s’aparut en Iudée, / Pour bonne & letigime, & venant des Apostres / Seulle la confessons sans en recevoir d’autres. / Elle plein de grace & de l’esprit de Dieu, / Choisit quatre tesmoings S. Marc, & S. Mathieu, / Et S. Iehan, & et S. Luc, & pour les faire croire / Aux peuples baptizez aprouva leur histoire. / Si tost qu’elle eut rangé les villes & les Roys / Pour maintenir le peuple elle ordonna des loix. / Et afin de coller les Provinces unies / Comme un cyment bien fort fit des cerimonies, / Sans lesquelles long temps en toute region / Ne se pourroit garder nulle religion”* (p. 109). Este fragmento apoyaría la opinión de Ordine, según quien Ronsard objetaba a los protestantes menos su exclusivismo teológico que su secesionismo civil (Nucio Ordine, *Giordano Bruno, Ronsard et la religion*, trad. Luc Hersant, París, Albin Michel, 2004 [1999], p. 56).

111. Ibídem: *“que je suis prestre–raz, que j’ay dict la grande messe; / mais devant que parler il faut exorciser / ton demon qui te fait mes démons mespriser”* (p. 100).

112. Ibídem: *“tu fais de bon valet, ou l’esprit fantastique / de mes démons poursuit ton cerveau lunatique, / qui te rend lou-garou (car ă ce que je voy / tu as veu les rabas encores mieux que moy”* (pp. 99-100).

113. Respecto de los complejos folklóricos paneuropeos, véanse Fabián Alejandro Campagne, *Strix hispănica*, pp. 151-334; Claude Lecouteux, *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Âge. Histoire du double*, París, Imago, 1992.

científicamente sus propias injurias a partir de las premisas de su brevísima demonología: su física proponía la metamorfosis demoníaca y hasta admitía la posibilidad de que los demonios adoptaran apariencias permanentes –indistinguibles para el ojo humano–; en términos morales, la rebeldía durante el Combate Celestial Arcaico denunciaba la perversión absoluta de los demonios; por último, la divinidad ama la concordia, *ergo*, los demonios son amigos de la discordia y tientan a los hombres con ese fin. Si a este razonamiento se agrega que la mejor arma contra estos seres preternaturales es la metafórica espada investida por el favor divino, sólo macabras conclusiones parecen derivar de él.

Epílogo

De marzo a marzo, poco más de un año duró la guerra civil. La polémica entre Ronsard y sus contendientes se prolongó algunos meses más, pero el Edicto de Amboise, el comienzo del reinado personal del aún joven Carlos IX y el final de las accidentadas sesiones del Concilio de Trento parecían haber dejado intacto el mecenazgo del gran poeta laureado. No obstante, los desacuerdos fundamentales y el recuerdo vivo de los salvajes episodios que habían emulado y hasta superado a la matanza de Vassy garantizaron al reino cuarenta años más de violencia fratricida. Faltaba, incluso, la exterminación paradigmática, la San Bartolomé, la evidencia de que el sueño de concordia sería una fatal entelequia mientras la fractura confesional fuera susceptible de hacer del adversario confesional un merecedor de la furia reparadora de la divinidad mediante el instrumento de sus criaturas temporales.

Así, ni siquiera la atmósfera penitente que siguió al salvajismo de la San Bartolomé de 1572 desactivó la querella demonológica, que, a juzgar por la omnipresencia diabólica que se percibiría en las décadas siguientes, no hacía sino comenzar. Apenas un año después, un tal Pierre Moreau (o Petrus Morellus) publicaba una traducción en lengua vernácula –aquella lengua “francesa” a cuya estandarización tanto había contribuido el círculo intelectual al que pertenecía Ronsard– del diálogo de Psellos, y no se privaba de poner en palabras lo que sospechaba con astucia (pero no con menos malicia) el cáustico Grévin, esto es, que aquella miscelánea demonología neoplatónica podía ser también un arma intelectual al servicio de las polémicas antiheréticas.[114] Morellus identificaba las herejías dualistas

114. Poco se sabe de la vida de Morellus más allá de su origen turinés y su calidad de, según François Feuardent, “varón doctísimo”. La traducción fue titulada *Traité par Dialogue de l'énergie ou opération des diables, traduit en Français du Grec, de Michel Psellus poète et philosophe, précepteur de l'empereur surnommé Parapinace ou Affamé, environ l'an de grâce*

que desafiaron la porosa ortodoxia imperial con las herejías de su propio tiempo, inéditamente exitosas. Además, agregó hábilmente un nuevo texto al diálogo propiamente dicho: dos capítulos del *Trésor de la foy Catholique* de Nicetas Choniates (1155-1215), el célebre historiador bizantino cuya obra es de imprescindible consulta ante cualquier aproximación al universo herético del Medioevo griego.[115]

La identificación entre la corporeidad demoníaca y su funcionalidad polémica estaba planteada explícitamente, y más lo sería cuando Morellus publicara una nueva edición, esta vez en latín, en 1577, comentada por uno de los más intransigentes teólogos del partido católico radical: François Feuardent (1539-1610).[116] Esta versión de aquella Francia bizantina sugiere que la teoría de los demonios corpóreos conservaba alguna afinidad electiva con el contexto apocalíptico típico de la Era de la Reforma, especialmente en manos del catolicismo partisano. Pues, en definitiva, la creciente intimidad entre las esferas de acción humana y diabólica durante la Edad Moderna podía hacer de la demonología pselliana-ronsardiana una confirmación de la corrupción absoluta de la *persona*-hereje, operación previa y necesaria para el desencadenamiento de una masacre.[117]

1050, y precedía a una obra explícitamente antiherética, los capítulos XXXIV y XXXVI del libro IV del *Trésor de la foy Catholique*, *du vénérable Nicétas de Colosses en Asie*, *èsquels sont déduits et confutés les principaux articles des Hérétiques*, *Manichiens*, *Euchites ou Enthusiastes*. El sentido polémico de la obra de Psellos había sido bien comprendido. Aparecía a nombre de Pierre Moreau Touranio. Para una introducción erudita a la obra, véase Emile Renauld, "Une traduction française du περὶ ἐνεργείας δαιμόνων de Michel Psellos", *Revue des Études Grecques*, 33 (1920), pp. 56-95.

115. Es más que una hipótesis atribuirle al debate sobre la corporeidad demoníaca una dimensión polémica, pues el mismísimo Psellos lo expresaba con total claridad en su diálogo del siglo XI. Allí, Tracio le comentaba a Timoteo su reciente estadía en tierra de "euquitas y entusiastas", es decir, bogomilos. La herejía bogomila, el mayor desafío contemporáneo de la ortodoxia patriarcal, era así el disparador de las reflexiones demonológicas. Sobre las herejías medievales en las áreas de influencia bizantina, véanse Janet Hamilton y Bernard Hamilton, *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, c. 650-c. 1450*, Manchester, Manchester University Press, 1998; Nina G. Garsoïan, "Byzantine Heresy: a Reinterpretation", *Dumbarton Oaks Papers*, 25 (1975), pp. 85-113; Dimitri Obolensky, *The Bogomils: A Study in Balcan Neo-Manicheism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1948.

116. Esta vez, la obra sería titulada *Sapientissimi Pselli poetæ, et philosophi Græci dialogus de energia, seu operatione dæmonum e Græco translatus*. La edición estuvo a cargo de Guillaume Chaudière († 1601).

117. Así lo ha sugerido Enrico V. Maltese en "«Natura dæmonum… habet corpus et versatur circa corpora»: una lezione di demonología dal Medioevo Greco", en *Il demonio e i suoi complici*, ed. Salvatore Pricoco, Messina, Rubbettino, 1995, p. 268. Sobre el concepto de *persona,* véase Alain Boureau, "Le sabbat et la question scolastique de la personne", en *Le sabbat des sorciers en Europe (XVe-XVIIIe siècles)*, eds. Nicole Jacques-Chaquin y Maxime Préaud, París, Jérôme Millon, 1993, pp. 33-46. Algunos autores han rastreado el origen del término "masacre" y lo ubican precisamente en el contexto de los conflictos religiosos en Francia,

He aquí la paradoja: si bien atribuirle al laureado poeta una sensibilidad mística del calibre suficiente como para sospechar que los heresiarcas eran en realidad seres preternaturales, demoníacos síntomas de la inminencia del Juicio Final, sería un despropósito, pues su optimismo antropológico con formas neoplatónicas hacía de todos los hombres (incluso de aquellos que no habían conocido la palabra revelada) potenciales salvados, no es menos cierto que su apropiación de aquella versión de la demonología bizantina lo aproximaba a algunos de los más intransigentes defensores de los dogmas en pugna y tal vez sacrificaba la simpatía de quienes desconfiaban de las conclusiones materialistas de la por entonces en boga demonología radical, generalmente más receptivos al ideal de concordia.[118] El vínculo entre Grévin y Weyer reaparece aquí en todo su esplendor heurístico: el médico flamenco había sido terminante en su rechazo a la demonología pselliana, inclinándose más bien por la demonología hegemónica que durante el primer milenio primó en Occidente, esto es, aquella que consideraba al diablo menos una potencia rival capaz de propiciar la formación de sectas en su nombre que un ineficaz ilusionista.[119] Los testigos de las materializaciones demoníacas devenían, así, seres perturbados en sus funciones psíquicas, inocentes pero enfermos, inimputables, no tanto entusiastas soldados del ejército apocalíptico del Mal. Algún eco se percibiría en la cruel autoconfianza con que Grévin menospreciara la experiencia preternatural de Ronsard, excepcional acontecimiento que parecía descalificar sus posteriores reflexiones políticas y doctrinales y, en última instancia, sus apocatastásicos laureles.

---

entendido como una matanza indiscriminada, precedida por la degradación de la calidad humana de la víctima (*Le massacre, objet de l’histoire*, ed. David El Kenz, París, Gallimard, 2005, pp. 7-14; Mark Greengrass, “Hidden Transcripts. Secret Histories and Personal Testimonies of Religious Violence in the French Wars of Religion”, en *The Massacre in History*, eds. Mark Levene y Penny Roberts, Nueva York, Berghahn Books, 1999, pp. 69-87). Véase también Roger Dufour-Gompers, *Dictionnaire de la violence et du crime*, París, Érès, 1992, p. 224; Oscar Bloch y Walter von Wartburg, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, París, PUF, 1975, pp. 395-396; *Le Robert. Dictionnaire historique de la langue française*, ed. Alain Rey, París, Éditions Dictionnaire Le Robert, 1992, t. II, p. 1200.

118. La demonología radical más ortodoxa, incluyendo al infame *Malleus Maleficarum* (publicado en la década de 1480, al igual que el *De operatione* de Ficino), si bien partía de la premisa tomista de la naturaleza incorpórea de los demonios, consideraba que podían actuar en el mundo de forma material. Véase Hans Peter Broedel, *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief*, Manchester, Manchester University Press, 2003, *passim*.

119. Sobre la opinión de Weyer respecto de Psellos, véase Iean Vvier, *Cinq livres de l’imposture et tromperies des diables: des enchantements & sorcelleries*, trad. Jacques Grévin, París, Jacques de Puys, 1569 (1567), pp. 71-76. Sobre los argumentos de Weyer, véase Stuart Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 98-203.

Ni brujas ni amuletos: la otredad católica en *The Discoverie of Witchcraft* (1584) de Reginald Scot

Agustín Méndez
Universidad de Buenos Aires

Introducción: Scot, texto y contexto

Dentro de los variados dispositivos ideológicos que funcionaron en la temprana modernidad como forma de control social, la demonología radical y la literatura antisupersticiosa fueron de los más ricos, constituyendo dos de los tantos espejos invertidos a partir de los cuales se definía la ortodoxia frente a los desvíos. La intención del presente artículo es evidenciar que el escepticismo demonológico y la reprobación de supersticiones desplegadas por el inglés Reginald Scot (c. 1538-1599) en su *The Discoverie of Witchcraft* (1584) también pueden entenderse como discursos cuyo objetivo es la construcción de hegemonía cultural.[1] Una presentación extensa del autor se hace difícil, puesto que la información existente sobre la vida Scot es escasa, y lo sería aun más de no ser por el reciente trabajo de Phillip Almond.[2] Además de la fecha aproximada del nacimiento de nuestro autor, y la exacta de su defunción, se sabe que perteneció a una familia de la *gentry* del condado de Kent, lo que le permitió iniciar sus

1. Para la presente investigación, utilicé la edición de *The Discoverie of Witchcraft* prologada por Montague Summers: Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, Nueva York, Dover Publications, 1972 (1930).

2. Phillip Almond, *England´s First Demonologist. Reginald Scot & The Discoverie of Witchcraft,* Londres, I.B Tauris & Co., 2011, pp. 1-23. Para trabajos anteriores al de Almond, véanse Sydney Anglo, "Reginald Scot's Discoverie of Witchcraft: Scepticism and Sadduceeism", en *The Damned Art: Essays in the Literature of Witchcraft*, ed. Sydney Anglo, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1977, pp. 106-139; Leland Estes, "Reginald Scot and His Discoverie of Witchcraft: Religion and Science in Opposition to the European Witchcraze", *Church History*, 52:4 (1983), pp. 444-456; James Sharpe, "Reginald Scot", en *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*, ed. Richard Golden, Santa Bárbara, ABC-Clio, 2006, vol. 4, pp. 117-118; Robert West, *Reginald Scot and Renaissance Writings on Witchcraft*, Boston, Twayne's English Author Series, 1984; David Wooton, "Reginald Scot/Abraham Fleming/The Family of Love", en *Languages of Witchcraft*, ed. Stuart Clark, Londres, Macmillan, 2001, pp. 119-138.

estudios superiores en Hart Hall, Oxford, aunque no se sabe si para cursar teología o derecho. De todos modos, abandonó los estudios sin haber conseguido diploma alguno. Una década antes de escribir *The Discoverie of Witchcraft*, publicó *A Perfite Plataforme of a Hoppe Garden*, un manual práctico de horticultura, basado más en el esfuerzo experimental que en sus conocimientos teóricos. Entre los distintos oficios que tuvo a lo largo de su vida, destacan la participación en construcciones marítimas en Dover y la recolección de subsidios en el sudeste de Kent, este último poco antes de dedicarse al entrenamiento de guarniciones de infantería a la espera de la armada española en 1588. La última ocupación que se le conoce fue la de representante de la localidad de New Romney (Kent) en el Parlamento, entre 1588 y 1589. Pese a su origen acomodado, durante los años finales de su vida dependió económicamente de su primo Thomas Scot, a quien le dedicó *The Discoverie of Witchcraft*, y de quien era –se presume– la biblioteca que utilizó nuestro autor para su formación.[3]

La tarea a desarrollar en el presente artículo pretende vincular la desarticulación de los postulados de la demonología radical y la reprobación de supersticiones realizada por Reginald Scot con el discurso anticatólico del reinado de Isabel I (1533-1603), tarea hasta ahora no realizada en profundidad por los historiadores que se ocuparon de la figura del inglés, quienes en ocasiones abordaron las temáticas mencionadas pero sin plantear una vinculación estructural entre ellas. Scot, por su explícito rechazo a la demonología positiva, no reprueba a las supuestas brujas sino a los que creen en su existencia y las persiguen en consecuencia. Para nuestro autor, los demonólogos y sus adherentes son papistas ajenos a la verdadera religión, que es la sostenida por la corona inglesa, y que encuentra en la figura de la monarca Tudor a la realizadora de la voluntad divina en la tierra. De esta forma, se utiliza el rechazo a los postulados demonológicos como herramienta para diferenciar la confesión protestante de la católica, pero también lo inglés de lo foráneo. Con las supersticiones la misma operación se presenta más descarnadamente, a partir de que aquéllas sólo existen por el discurso que las nombra, por lo que caracterizar de esa forma cualquier práctica constituye de por sí una relación de poder.[4] Lo que se pretende en este estudio es imbricar el discurso antisupersticioso con el anticatolicismo, proponiendo que el primero constituyó una forma de expresar el segundo. Tanto la creencia en las brujas del sabbat como en la virtud de ciertas prácticas para producir efectos ajenos a su capacidad terminaban por constituir un *habitus* antiprotestante (es decir, anticristiano) y antiinglés. La confección de la imagen de lo inglés y lo protestante tiene

3. Phillip Almond, *England's First Demonologist*, p. 12.

4. Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus: el discurso antisupersticioso en la España de los siglos* XV *a* XVIII, Madrid, Miño y Dávila, 2002, p. 567.

lugar en medio del largo proceso de centralización política inherente a la formación de los Estados modernos, que en el caso particular de Inglaterra se encuentra atado a la difusión del protestantismo. Se intentará, pues, demostrar la operación ideológica impulsada por *The Discoverie of Witchcraft*, que buscó fusionar el catolicismo, la superstición y la creencia en las brujas para dar origen a un "otro" que servirá como espejo invertido para la definición de una ortodoxia religiosa y política, ambas profundamente relacionadas en la Inglaterra del siglo XVI. Se partirá, pues, de la noción de que la otredad no es una cuestión de ontología sino de poder.[5]

Resulta imperioso dejar en claro que no se propone aquí que el anticatolicismo sea la causa del escepticismo demonológico de Scot o de la reprobación de las supersticiones, o que ambas sean fruto de la coyuntura de enfrentamiento de Inglaterra con el Papado.[6] Por el contrario, lo que se plantea es que la forma de sus posturas –mas no el contenido– está íntimamente relacionada con la construcción de la supremacía protestante en la isla. El contexto de abierto enfrentamiento bélico e ideológico que el reino inglés mantenía desde la década de 1570 con España y la Santa Sede permitirá asociar las ideas que Scot desarrolla en su tratado con la construcción y la defensa de la supremacía protestante, sin olvidar que el fundamento de aquéllas es su visión teológica, no su antipapismo.

El anticatolicismo de Reginald Scot es, junto con su escepticismo, una de sus características más reconocidas. Sin embargo, la aversión hacia el culto romano en territorio inglés no surge con nuestro autor, sino que representó un tópico de la cultura de aquel reino desde los orígenes del movimiento lolardo (siglo XIV), aunque fue recién con Enrique VIII (1491-1547) cuando el rechazo partió desde la Corona. De hecho, intelectuales y artistas protestantes durante el reinado del segundo monarca Tudor recuperan del lolardismo la idea del catolicismo como supersticioso e idólatra, siendo todas sus expresiones litúrgicas una invención carente de apoyo en las Sagradas Escrituras.[7]

5. Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993, p. 9.

6. Debido a que se aleja de los objetivos propuestos para estas páginas, no es posible desarrollar *in extenso* las causas de la incredulidad demonológica de Reginald Scot. Alcanza con mencionar que la base se encuentra en la forma en que el inglés entiende a la divinidad y su relación con la Creación. Mediante la propuesta de que, luego de la Creación, Dios decidió no intervenir más en el mundo, se llega a plantear la imposibilidad de todos los postulados de la demonología positiva. Véase Agustín Méndez, "Las Brujas imposibles: la teología de Reginald Scot. Escepticismo radical y distanciamiento de la divinidad", *Tiempos Modernos. Revista Electrónica de Historia Moderna*, 7:24 (2012), pp. 1-36 (*http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/287/335;* consultado el 24 de marzo de 2013).

7. Leticia Álvarez Recio, *Rameras de Babilonia. Historia cultural del anticatolicismo en la Inglaterra Tudor*, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2006, p. 36. Para el lolardismo, sus orígenes y herencias, véanse Margaret Aston, *Lollards and Reformers: Im-*

Iconografías, panfletos, obras de teatro, cualquier medio era adecuado para fustigar a los seguidores del Papa, colectivo que Inglaterra había abandonado en 1534 al promulgarse el Acta de Supremacía Real. Considerando que Reginald Scot nació *circa* 1538, resulta evidente que su formación personal e intelectual estuvo marcada por un fuerte clima anticatólico. No contradice esta afirmación la existencia del *interregno* católico de María Tudor entre 1553 y 1558: los más de trescientos protestantes quemados, el casamiento con Felipe II de España y la alianza con el Papado mantuvieron viva la llama del anticatolicismo, así como también se generalizó una visión negativa de los españoles destinada a profundizarse en los años venideros.[8] Lo que con María debió permanecer latente, por obvias razones, con Isabel I se materializó de forma potenciada. En el cuarto de siglo previo a la redacción de *The Discoverie of Witchcraft,* la distancia de Inglaterra con el mundo católico se ensanchó de modo considerable.[9] Es en este periodo cuando surge la necesidad de que Inglaterra construya para sí y para el exterior una diferenciación con sus enemigos religiosos, políticos y económicos: el desarrollo de su propia imagen fue acompañada por la edificación de la de sus rivales. Los años que separan la entronización de Isabel (1558) de la publicación de *The Discoverie of Witchcraft* (1584) estuvieron signados por la necesidad de generar una legitimidad política para una reina de origen bastardo y de convicciones religiosas no necesariamente compartidas por la mayoría de sus súbditos.[10] Establecer una monarquía estable y fuerte estaba inextricablemente ligado a la salud del protestantismo en Inglaterra: una Iglesia anglicana influyente y poderosa equivalía a una corona de similares características, y viceversa.

---

ages and Literacy in Late Medieval Religion, Nueva York, Continnum, 2003; *Lollards and their Influence in Late Medieval England*, eds. Fiona Somerset, Jill Havens y Derrick Pitard, Woodbridge, Boydell Press, 2009; Arthur Badswell, *The Poor Preachers: The Adventures of the First Lollards*, Londres, Westbow Press, 2011.

8. Ibídem, pp. 62-63. Véanse también Eamon Duffy, *Fires of Faith: Catholic England under Mary Tudor*, New Haven, Yale University Press, 2009; *Tudor Queenship: The Reigns of Mary and Elizabeth (Queenship and Power),* eds. Alice Hunt y Anna Whitlock, Nueva York, Palgrave McMillan, 2010.

9. Véase John Bennett Black, *The Reign of Elizabeth 1558-1603*, Oxford, Oxford University Press, 1959, pp. 119-165.

10. Véase John Bennett Black, *The Reign of Elizabeth*, pp. 135-136; Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England c.1400-c.1580,* Londres, Yale University Press, 1992, pp. 569-573; Diarmaid McCulloch, *The Later Reformation in England, 1547-1603*, Nueva York, Palgrave, 2001, pp. 505-516; Patrick Collinson, *The Birthpangs of Protestant England: Religion and Cultural Change in Sixteenth and Seventeenth Century England*, Nueva York, Palgrave McMillan, 1988, pp. vi-ix.

El escepticismo demonológico como constructor de identidad

El anticatolicismo y la demonología

¿Qué aporte realizó Scot a la tradición anticatólica? Nuestro autor intenta de diversas maneras vincular la creencia en las brujas con el papismo. Una primera expresión de esa relación era la afirmación de que los postulados de la demonología radical, la teología y la liturgia católicas compartían características similares: lo absurdo, lo impío. Como señala el autor, al descubrirse que detrás de la acción de una bruja existe un engaño y no un demonio, comienza a sospecharse también del resto de sus habilidades. Idéntico es el caso del catolicismo, que al sostener la adoración de santos e imágenes impide que se acepte como buena y santa el resto de su doctrina. El autor alude simultáneamente a la "imposibilidad" del accionar de las brujas y a la "absurda religión del Papa".[11] No hay inocencia en el discurso del inglés. Para Scot, no existe diferencia entre sostener la existencia de las brujas y las prácticas asociadas a ellas, y acordar con los dogmas del catolicismo romano. Con referencia a los supuestos conjuros practicados por hechiceros, se afirma en *The Discoverie of Witchcraft*:

> Yo sé que todos estos hechizos, todas estas miserables confecciones (aun cuando son tan impías y necias) serán mantenidas y defendidas por los realizadores de misas, así como por los cazadores de brujas.[12]

Se presenta aquí una ligazón entre las fórmulas para causar daños de las brujas y los católicos, a quienes Scot denomina *"massmongers"* ("realizadores de misas"). La misa, vista con ojos protestantes, era un ritual perverso, sin sostén bíblico. La transubstanciación y la repetición *perenne* del sacrificio del hombre-Dios eran, en definitiva, una de las prácticas cul-

11. *"It is also to be woondered, how men (that have seene some part of witches coosenages detected, and see also therein the impossibilitie of their owne presumptions, & the follie and falsehood of the witches confessions) will not suspect, but remaine unsatisfied, or rather obstinatelie defend the residue of witches supernaturall actions: like as when a juggler hath discovered the slight and illusion of his principall feats, one would fondlie continue to thinke, that his other petie juggling knacks of legierdemaine are done by the helpe of a familiar: and according to the follie of some papists, who seeing and confessing the popes absurd religion, in the erection and maintenance of idolatrie and superstition, speciallie inimages, pardons, and relikes of saints, will yet persevere to thinke, that the rest of his doctrine and trumperie is holie and good"* (Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 9).

12. *"I know that all these charmes, and all these palterie confections (though they were farre more impious and foolish) will be mainteined and defended by massemongers, even as the residue will be by witchmongers"* (ibídem, p. 135). Todas las traducciones al castellano de *The Discoverie of Witchcraft* reproducidas en el cuerpo del artículo son mías.

turales que más distanciaban a los partidarios de la Reforma de los fieles romanos. Esta transformación tenía lugar para los católicos luego de la pronunciación de una fórmula ritual específica, llevada a cabo por un sacerdote ordenado. Desde los inicios mismos de la Reforma, los protestantes vincularon las palabras de la consagración pronunciadas por el sacerdote con una fórmula de carácter mágico.[13] No extraña, entonces, que Scot realizase una peculiar selección discursiva para referirse a las supuestas transformaciones de las brujas defendidas por los demonólogos: "Algunos de ellos mantienen la creación, la transformación, la transportación y la transubstanciación de las brujas".[14] Mediante la elección del término "transubstanciación" para referir –y negar– las metamorfosis de las brujas, Scot está colocando en un mismo plano las falacias demonológicas y las eucarísticas, el máximo sacramento católico y los portentos atribuidos a brujas y demonios. Tal como asevera el historiador Phillip Almond, para Scot la caza de brujas era una forma de criptocatolicismo.[15] De ahí que existiese para él una indudable similitud entre la blasfema idea de otorgarle a una bruja poderes sólo reservados a la divinidad y la adoración de santos o imágenes: ambas acciones compartían un núcleo común: el error en materia religiosa.[16] Todo aquel que creyese en los portentos atribuidos a las brujas era un idolatra, alguien que desafiaba a la divinidad por considerar que cualquier creatura era capaz de realizar acciones privativas del

13. Soledad Gómez Navarro, "La eucaristía en el corazón del siglo XVI", *Hispania Sacra*, 58:2, (2006), p. 511; Edward Muir, *Fiesta y rito en la Europa moderna*, trad. Ana Márquez Gómez, Madrid, Editorial Complutense, 2001, pp. 194-195.

14. *"Some of them that mainteine the creation, the transformation, the transportation, and transubstantiation of witches"* (Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 76). Otros ejemplos de la utilización del concepto de transubstanciación para referir a las transformaciones que aparecen en los tratados demonológicos: *"Howbeit S. Augustin concludeth against Bodin. For he affirmeth these transubstantiations to be but fantasticall, and that they are no according to the veritie, but according to the appearance"* (p. 55): *"But they have lesse reason that build upon this sandie rocke, the supernaturall frame of transubstantiation; as almost all our witching writers doo. For Sprenger & Institor saie, that the divell in the likenesse of a falcon caught him up. Danaeus saith, it was in the similitude of a man; others saie, of an angell painted with wings; others, invisiblie: Ergo the divell can take (saie they) what shape he list. But though some may cavill upon the divels transforming of himselfe; yet, that either divell or witch can transforme or transubstantiate others, there is no tittle nor colour in the scriptures to helpe them"* (p. 59).

15. Phillip Almond, *England's First Demonologist*, p. 46.

16. *"In like manners I say, he that attributeth to a witch, such divine power, as dulie and onelie apperteineth unto* God *(which all witchmoongers doo) is in hart a blasphemer, an idolater and full of grosse impietie"* (Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 7); *"and according to the follie of some papists, who seeing and confessing the popes absurd religion, in the erection and maintenance of idolatrie and superstition, speciallie inimages, pardons, and relikes of saints, will yet persevere to thinke, that the rest of his doctrine and trumperie is holie and good"* (p. 9).

Creador.[17] Por lo tanto, al ser el estereotipo del sabbat una expresión de catolicismo, el catolicismo era en sí mismo idolátrico. Esta idea constituye el núcleo del anticatolicismo de Scot (volverá a argumentar en términos similares cuando se ocupe de las supersticiones, como se verá en el apartado siguiente).

El tratado que aquí se analiza fue escrito en una Inglaterra cuya reina llevaba una década y media excomulgada por la Iglesia romana, y que se había transformado en una de las máximas figuras del protestantismo europeo frente a las potencias católicas continentales. Por lo tanto, para la fecha de publicación de la bula que excomulgaba a Isabel (1570), y teniendo en cuenta que el año anterior se había descubierto un complot para asesinarla, la situación quedaba polarizada entre una Inglaterra protestante, por un lado, y el Papado y sus aliados, por el otro.[18] Coincide esta radicalización de antagonismos preexistentes con el fomento de la idea de Inglaterra como Imperio, "instrumentada para unir los sentimientos nacionalistas y el celo religioso".[19] La maquinaria propagandística de la corona inglesa fue la encargada de responder el documento de Pío V, potenciando el discurso anticatólico de décadas pasadas y evidenciando la necesidad de construir un otro donde se reuniesen todos los valores negativos de la cristiandad. Este otro era el católico, que desde la declaración de guerra abierta de Roma a Inglaterra (eso fue lo que significó la bula de excomunión) se transformó en un traidor sedicioso, que ponía en peligro la soberanía del reino, tanto en la esfera religiosa cuanto en la política.[20]

The Discoverie of Witchcraft responde a la necesidad señalada por Leticia Álvarez Recio de prender en el imaginario popular una otredad católica sin fisuras, espejo invertido de los miembros de la Iglesia y del reino in-

17. *"But whatsoever is reported or conceived of such maner of witchcrafts, I dare avow to be false and fabulous (coosinage, dotage, and poisoning excepted) neither is there any mention made of these kind of witches in the Bible. If Christ had knowne them, he would not have permitted to invaie against their presumption, in taking upon them his office: as, to heale and cure diseases; and to worke such miraculous and supernaturall things, as whereby he himselfe was speciallie knowne, beleeved, and published to be God; his actions and cures consisting (in order and effect) according to the power by our witchmoongers imputed to witches"* (ibídem, p. 7).

18. Para el complot regicida, véase John Bennett Black, *The Reign of Elizabeth*, pp. 148-151, 158-163.

19. Se recupera positivamente la frase de Leticia Álvarez Recio, pero con la salvedad de que aquí se entienden los nacionalismos como exclusivos de la Edad Contemporánea. Más allá de la temeraria evocación del concepto "nacionalismo", la autora española refleja adecuadamente la identificación entre confesión religiosa e identidad de pertenencia a la región de influencia de una autoridad política (Leticia Álvarez Recio, *Rameras de Babilonia*, p. 149).

20. John Bennett Black, *The Reign of Elizabeth*, p. 170.

gleses.[21] De esta forma, el caso inglés es un ejemplo claro del objetivo general del proceso de Reforma: la creación de un "Estado-piadoso" *(godly-state)* donde la organización político-social estuviese sustentada en los principios de una de las confesiones cristianas de la época.[22] La obra de nuestro autor cumpliría así la misma función que libelos y obras de teatro del período isabelino, aunque de forma más profunda y extensa. Cuando Scot cita a demonólogos para rebatir sus postulados, los define como "papistas", aun cuando no pocos de los autores que menciona o bien no son católicos –Lambert Daneau, por ejemplo, era calvinista– o al menos tienen una mirada francamente heterodoxa sobre la demonología, rechazada por la alta cultura teologal católica –por caso, Jean Bodin, que sería incluso excomulgado–.[23] El estereotipo del católico construido por Scot no deja lugar a rasgos diferenciados o fracturas, sino que se caracteriza por su homogeneidad. Lo mismo hace con la demonología en tanto discurso, al ignorar las claras diferencias existentes entre los trabajos de Heinrich Krämer, Jean Bodin, Bartolommeo Spina o Lambert Daneau.[24] Este recurso de obviar *intencionalmente* las distinciones le permite construir un rival de turno a su medida –católicos, demonólogos, o los dos al mismo tiempo–, manipulando la imagen de aquél para su propia comodidad intelectual. En el siguiente apartado, se argumentará que el autor repite la misma estrategia en lo que respecta a las supersticiones y su relación con el catolicismo. No puede olvidarse que la obra de Scot se produce en un contexto de guerra no sólo militar, sino también intelectual y cultural. Defender los valores del protestantismo en un país donde la máxima figura de la Iglesia era la reina, y no el obispo de Roma, era proteger la integridad de esa región frente a sus enemigos externos. No es menor el carácter vernáculo que tenía la Iglesia anglicana. Desde que Isabel asumió el trono, se dio por sentado que todos los que formaban parte del reino eran *ipso facto* miembros de dicha institución.[25] Si los ingleses eran, por decreto real, miembros del anglicanismo, aquellos que acordaban con los principios del catolicismo rompían con una de las condiciones fundamentales de pertenencia a aquel reino, quedando de esta forma en los márgenes de dicha sociedad.[26] Por lo tanto, cuando Scot escribe que los postulados de la demonología son supersticiones, expresiones de ignorancia y de catolicismo, resalta las cualidades del protestantismo

21. Leticia Álvarez Recio, *Rameras de Babilonia*, p. 149.

22. Laura Stokes, *Demons of Urban Reform: Early European Witch Trials and Criminal Justice, 1430-1530*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2011, p. 134.

23. Agustín Méndez, "Las Brujas imposibles", p. 24.

24. Phillip Almond, *England's First Demonologist*, p. 188; Agustín Méndez, "Las Brujas imposibles", pp. 23-24.

25. John Bennett Black, *The Reign of Elizabeth*, p. 166.

26. Leticia Álvarez Recio, *Rameras de Babilonia*, p. 149.

–aunque sea a través del espejo invertido del catolicismo–, redundando en el robustecimiento de la legitimidad de la Iglesia y de la Corona inglesas.[27]

Sin embargo, se presenta un problema crucial para las ideas de Scot: desde el inicio de la ruptura con Roma, se habían promulgado en Inglaterra dos actas para el castigo de la brujería entendida como crimen capital.[28] El objetivo de Scot de vincular la ignominiosa creencia en las brujas con lo extranjero y lo católico estaba en jaque. Así es como soluciona nuestro autor la posible fractura del espejo invertido:

> Se objetará que aquí en Inglaterra nosotros no estamos ahora dirigidos por las leyes papales; y que en consecuencia nuestras brujas no son molestadas por los inquisidores. Yo respondo que en tiempos pasados aquí en Inglaterra, como en otras naciones, ese orden de disciplina estuvo en funcionamiento; aunque ahora parte de ese viejo rigor está limitado por dos estatutos hechos en el quinto año de Isabel y en el trigésimo tercero de Enrique VIII. Sin embargo, la estimación de la omnipotencia de sus palabras y hechizos parecía mantenida en esos estatutos, como algo generalmente aceptado; y no usualmente evaluado. Pero qué sabiamente el Parlamento ha obrado, o qué misericordiosamente el príncipe mantuvo la causa: si una pobre mujer, sospechada de ser bruja, fuere por la ley civil o canónica acusada; dudo que algún criterio no sólo diese incumbencia al torturador, sino también al verdugo, para ejercitar sobre ella su oficio. Y con más certeza cualquiera de estas exageraciones que le enumeraré será mitigada por medio de la bondad de la Majestad Real y sus excelentes magistrados que viven entre nosotros.[29]

27. No significa esto que considere que Scot realiza un uso instrumental de la religión, poniéndola al servicio de objetivos políticos, sino que en la Edad Moderna política y religión estaban incrustadas una en otra y mutuamente influenciadas (Raisa Maria Toivo, "The Witch-craze as Holocaust: the Rise of Persecuting Societies", en *Palgrave Advances in Witchcraft Historiography*, eds. Jonathan Barry y Owen Davies, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007, p. 101.

28. Sobre las actas de brujería inglesas, sus diferencias, carácter y aplicación efectiva, véase Jo Bath y John Newton, *Witchcraft and the Act of 1604*, Leiden, Brill, 2008.

29. *"It will be objected, that we here in England are not now directed by the popes lawes; and so by consequence our witches not troubled or convented by the inquisitors Haereticae pravitatis. I answer, that in times past here in England, as in other nations, this order of discipline hath beene in force and use; although now some part of old rigor be qualified by two severall statutes made in the fift of Elizabeth, and xxxiii of Henrie the eight. Nevertheles the estimation of the omnipotencie of their words and charmes seemeth in those statutes to be somewhat mainteined, as a matter hitherto generallie received; and not yet so looked into, as that it is refuted and decided. But how wiselie so ever the Parlement house hath dealt therin, or how mercifullie soever the prince beholdeth the cause: if a poore old woman, supposed to be a witch, be by the civill or canon lawe convented; I doubt, some canon will be found in force, not onelie to give scope most certaine it is, that in what point soever anie of these extremities, which I shall rehearse unto you, be mitigated, it is thorough the goodnesse of the Queenes Majestic, and hir excellent magistrates placed among us"* (Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 9).

En primer lugar, Scot vuelve a destacar que Inglaterra ya no está gobernada por las leyes del Papa, así como tampoco la Inquisición actúa en dicho territorio. Los lazos con el catolicismo han sido disueltos. Sin embargo, reconoce la existencia de dos estatutos dedicados a la criminalización de la brujería: el de 1542, de Enrique VIII, y el de 1563, de su hija Isabel. Ahora bien, pese a la existencia de estos documentos, una mujer sospechada de brujería, ya sea por la justicia secular o eclesiástica, no terminaría ni torturada ni ejecutada, siendo las causas de esto la bondad *("goodnesse")* de la monarca y el sano criterio de sus magistrados. En un mismo párrafo, Scot acepta que la creencia en los axiomas de la demonología no está completamente erradicada del reino, pero no duda en afirmar que los estatutos no son aplicados y que la reina es la fuente última de dicha sensatez.

Como señala Stuart Clark, en la Europa moderna se sostenía que los jueces estaban obligados a la persecución de las brujas porque su existencia no sólo ofendía a la divinidad, sino porque también vejaba a la autoridad política de turno, algo absolutamente lógico en una época donde los gobiernos se pensaban de derecho divino.[30] El mismo historiador afirma que, a nivel general, y en Inglaterra en particular, los magistrados eran delegados representantes de la monarquía, por lo que la medida de la autoridad de los primeros era la otorgada por esta última.[31] Lo que Scot hacía era invertir el primer principio mencionado en este párrafo: no era la existencia de las brujas la que ofendía a la divinidad, sino que se creyese en sus portentos, sus habilidades, sus metamorfosis, sus vuelos nocturnos y sus *maleficia*. Que Isabel hubiese permitido el castigo de las supuestas brujas habría lesionado el carácter divino de su propia majestad. Lo mismo ocurría a escala inferior con los jueces, quienes en caso de dar la orden de torturar o ejecutar a presuntas hechiceras habrían puesto en jaque a la misma soberana –fuente de su potestad– e injuriado al Creador. Cuando Scot señala que tanto Isabel como sus magistrados, llegado el caso de un juicio por brujería, impedirían cualquier condena, está reforzando la "cadena de mando" que desciende desde la deidad, pasa por la reina y llega hasta los jueces. Al proteger la figura de la soberana, está protegiendo a la Iglesia reformada inglesa, la identidad regional y la verdadera religión. Pero, también, cuando exclama que la creencia en brujas es propia de los católicos, está llevando a cabo una ofensiva sobre las estructuras jerárquicas del catolicismo. Isabel y sus funcionarios protestantes son la imagen de la verdadera religión; el Papa,

30. Stuart Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 564.

31. Ibídem, p. 628.

la Inquisición y los concilios, los representantes de la superstición, la impiedad y la falsa fe.[32]

Si para demonólogos como Krämer y Bodin eran las brujas las que ponían en peligro el orden cosmológico, para Scot eran los autores del *Malleus Maleficarum* y *De la démonomanie des sorciers* los que hacían peligrar dicha disposición. Más peligrosas que unas brujas –que no existían– eran los demonólogos que extendían su peligrosa –y católica– doctrina por todos los rincones de Europa. Según Scot, la verdadera cristiandad –es decir, la reformada– lejos estaba de cualquier línea de pensamiento cercana a la de los blasfemos "*witchmoongers*".

España y los españoles: su imagen en The Discoverie of Witchcraft

El resentimiento de buena parte de la población inglesa hacía España y todo lo que de allí viniese data del reinado de María Tudor, puesto que en 1554 la soberana contrajo matrimonio con Felipe de Habsburgo, hijo del emperador Carlos V y heredero al trono español. Ni la *intelligentzia* protestante ni parte del común de sus súbditos le perdonaron a María haber puesto la corona inglesa sobre la cabeza de un español.[33] Con la entronización de Isabel, la tensión con España pasó a un segundo plano, puesto que la rivalidad exterior de finales de la década de 1550 era con Francia.[34] Sin embargo, diez años después recrudecería el enfrentamiento con la potencia española hasta convertirse en el más importante a nivel continental, generando el constante temor, en la población inglesa, a una inminente invasión proveniente de la Península Ibérica.[35] Por cuestiones de objetivos y espacio, no es posible extenderse en una explicación detallada de las cau-

32. *"I will set downe the whole order of the inquisition, to the everlasting, inexcusable, and apparent shame of all witchmoongers. Neither will I insert anie private or doubtfull dealings of theirs; or such as they can either denie to be usuall, or justlie cavill at; but such as are published and renewed in all ages, since the commensement of poperie, established by lawes, practised by inquisitors, privileged by princes, commended by doctors, confirmed by popes, councels, decrees, and canons; and finallie be left of all witchmoongers; to wit, by such as attribute to old women, and such like creatures, the power of the Creator. I praie you therefore, though it be tedious & intollerable (as you would be heard in your miserable calamities) so heare with compassion, their accusations, examinations, matters given in evidence, confessions, presumptions, interrogatories, conjurations, cautions, crimes, tortures and condemnations, devised and practiced usuallie against them"* (Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, pp. 10-11).

33. Leticia Álvarez Recio, *Rameras de Babilonia*, pp. 62-63.

34. John Bennett Black, *The Reign of Elizabeth*, p. 119.

35. Leticia Álvarez Recio, *Rameras de Babilonia*, pp. 109-111; John Bennett Black, *The Reign of Elizabeth*, p. 178.

sas de la guerra anglo-española, pero las hubo religiosas (catolicismo *versus* protestantismo), económicas (la disputa por la supremacía comercial marítima) y políticas (la violenta represión española en los Países Bajos, territorio protestante).[36]

El antiespañolismo de Reginald Scot no se encuentra entre los tópicos más trabajados por la historiografía que se ha ocupado de su obra. Cierto es que las críticas al catolicismo tienen un peso mucho mayor en *The Discoverie of Witchcraft* que las realizadas al reino ibérico, su población y sus costumbres, por lo que las primeras suelen opacar a las segundas. Tal como se mencionó más arriba, el resentimiento hacia lo hispánico en Inglaterra comenzó a brotar en el lustro de gobierno mariano, período en el cual se incineró a más de trescientos protestantes por oponerse a la religión oficial del reino. No fue demasiado difícil para los reformados ingleses considerar que, detrás de la política de María Tudor, se encontraba la peligrosa influencia de su marido Felipe, quien reunía la doble condición de extranjero y católico. Significativamente, una de las regiones donde más protestantes se quemaron fue el condado de Kent, tierra natal de Reginald Scot.[37] Ya con Isabel en el trono, otros acontecimientos terminaron por afirmar el perfil anticatólico y antiespañol de la cultura local: el hallazgo de un complot para asesinar a la reina (conocido con el nombre de "Conspiración Ridolfi"), y la violenta hispanización y evangelización católica liderada por el Gran Duque de Alba en los Países Bajos calvinistas.[38] En el momento de publicarse *The Discoverie*, faltaba menos de un año para la declaración oficial de guerra entre ambas potencias, aunque hacía por lo menos quince años habían roto sus relaciones.[39]

Scot liga el estereotipo del español que él mismo construye con su modo de entender la religión. La otredad española comparte características con la católica: ambas son supersticiosas, ajenas al comportamiento cristiano.[40] Al mencionar a los españoles, no hay referencia a la demonología o a las típicas brujas del *Malleus Maleficarum*, pero sí a un tipo de creencias que Reginald Scot rechaza como prácticas vanas y carentes de sentido: los

36. John Bennett Black, *The Reign of Elizabeth*, p. 127.

37. Nuestro autor creció en una de las zonas donde el protestantismo más rápida y profundamente arraigó dentro de Inglaterra; de allí la enorme proporción de ejecutados por la política religiosa de *Bloody Mary* (Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars*, p. 555).

38. John Bennett Black, *The Reign of Elizabeth*, pp. 125-126, 147-148.

39. Leticia Álvarez Recio, *Rameras de Babilonia*, p. 172.

40. *"But above all other nations (as Martinus de Arles witnesseth) the Spaniards are most superstitious herein & of Spaine, the people of the province of Lusitania is the most fond. For one will saie; I had a dreame to night, or a crow croked upon my house, or an owle flew by me and screeched [...]. Another saith; The moone is at the prime; another, that the sun rose in a cloud and looked pale"* (Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 116).

augurios y la adivinación del porvenir. No profundizaré aquí esta cuestión, ya que me referiré a ella detalladamente en el apartado siguiente, pero es necesario afirmar que, para el pensamiento de Scot, es opuesto a las enseñanzas y a la providencia divina creer que resulta posible dilucidar el futuro, ya sea a partir de la interpretación de determinados eventos fortuitos –como un sueño o la visualización de un animal– o bien a partir de autoproclamadas habilidades adivinatorias. Estas creencias nuestro autor las proyecta en la imagen del español y del católico con términos equivalentes.[41] Se refuerza por inversión el hiato entre lo católico y extranjero, y lo patriótico y protestante. Si las prácticas que Scot impugna por contrarias a la divinidad son propias de papistas y foráneos, las de los protestantes e ingleses son las que se ajustan a la "verdadera cristiandad": "No ayunar los viernes y sí los domingos, el rechazo al agua bendita, su desprecio hacia cruces supersticiosas: son todos buenos pasos hacia la verdadera cristiandad".[42] Por si queda aún alguna duda de la maniobra intelectual por medio de la cual Scot diferencia al "otro" católico y extranjero del colectivo al que él pertenece, le cedo una vez más la palabra:

> Tampoco hubiera yo escrito estas fábulas, que son autenticas entre los papistas, y nosotros que somos protestantes podemos darnos por satisfechos porque consideramos que los hechiceros y los milagros de las brujas y de los demás son unos más groseros que otros.[43]

La estrategia de asociar prácticas dotadas de negatividad en un determinado sistema cultural a un "otro" no fue inventada por nuestro autor. Resultaba extremadamente frecuente en la Edad Moderna. La historiadora Laura Stokes apunta que, en los territorios germanoparlantes de Suiza, se asociaba la sodomía con los franceses y los italianos; de hecho, uno de los términos para referirse a las relaciones sexuales entre hombres era "florentinización", en clara referencia a la italiana ciudad de la Toscana.[44] De esta forma, una de los crímenes más execrables que podían cometerse en los territorios helvéticos formaba parte del retrato que los suizos ha-

41. *"The cousening tricks of oracling priests and monkes, are and have beene speciallie most abhominable. The superstitious observations of sensles augurors and soothsayers (contrarie to philosophie, and without authoritie of scripture) are verie ungodlie and ridiculous"* (ibídem, p. 97).

42. *"Their not fasting on fridaies, and their fasting on sundaies, their spetting at the time of elevation, their refusall of holie water, their despising of superstitious crosses, &c: which are all good steps to true christianitie"* (ibídem, p. 34).

43. *"Neither would I have written these fables, but that they are authentike among the papists, and that we that are protestants may be satisfied, as well of conjurors and witches miracles, as of the others: for the one is a grosse as the other"* (ibídem, p. 267).

44. Laura Stokes, *Demons of Urban Reform*, pp. 157-158, 170.

cían de sus vecinos. El mismo mecanismo que rescata Stokes es el que he querido recuperar en Reginald Scot: la imputación de rasgos antisociales y anticristianos (sodomía en el caso suizo; creencia en brujas y ritos papistas en Scot) a un tercero (franceses e italianos, en los cantones suizos; españoles, en *The Discoverie*) que sirve para delinear las características propias del colectivo que procede a la fabricación del estereotipo. Después de todo, como escribió Stuart Clark, la idea de un mundo compuesto por contrarios y opuestos era un lugar común en la modernidad temprana.[45]

Este esfuerzo denodado de Scot por aportar a la tarea de la estereotipación católica y española es directamente proporcional a la utilidad que tenía para la causa anglicana equiparar al católico y al español, puesto que esto permitía definir con mayor precisión a un enemigo concreto y solucionar el problema de la invisibilidad de parte del colectivo católico que continuaba viviendo en Inglaterra y constituía un peligro para el reino protestante.[46] La amenaza interna que este colectivo constituía no sólo resultaba latente sino que podía materializarse, como ocurrió con la ya mencionada "Conspiración Ridolfi" de 1570, para asesinar a Isabel y sentar en el trono de San Eduardo a la católica María Estuardo. El complot lleva su nombre por el comerciante italiano Roberto Ridolfi, quien fue el encargado de dar forma a un complot originalmente hispano-papal.[47] Esta suerte de triple entente entre un italiano, la corona española y la Santa Sede no pasó desapercibida para Scot, quien sin hacer mención de la conspiración deja en claro su opinión sobre las tres regiones involucradas, considerándolas cómplices de la invasión de territorios extranjeros y de la utilización de encantos para extender sus influencias. Relata Scot:

> En el año de nuestro señor de 1568, los españoles e italianos recibieron del Papa este encantamiento, mediante el cual se les prometió el perdón de sus pecados y buena fortuna en sus guerras en los Países Bajos.[48]

No es necesario un análisis extenso para darse cuenta de que lo que el fragmento quiere reflejar es el vínculo entre dos regiones extranjeras con el Papa, quien las guía por un camino profano e impío. Quizá de manera casual, el relato manifiesta que la cesión del hechizo por el Sumo Pontífice a italianos y españoles ocurrió en 1568, dos años antes del descubrimiento

45. Stuart Clark, *Thinking with Demons*, p. 52.

46. Leticia Álvarez Recio, *Rameras de Babilonia*, p. 184.

47. John Bennett Black, *The Reign of Elizabeth*, p. 148.

48. *"In the yeare of our lord 1568 the Spaniards and Italians received from the pope, this incantation following; whereby they were promised both remission of sinnes, and good successe in their warres in the lowe countries"* (Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 155).

del complot regicida. Reginald Scot vuelve a utilizar su desacreditación de conjuros y fórmulas mágicas como medio para atacar a los enemigos de Inglaterra. Los conflictos internacionales en los que Inglaterra tomaba parte a finales del siglo XVI permean toda la obra aquí estudiada. Por ello, la avanzada española en los Países Bajos tampoco pasó inadvertida para nuestro autor:

> El caballo del Duque de Alba fue consagrado, o canonizado, en los Países Bajos, en misa solemne, donde la bula del Papa y su hechizo fueron publicados (como luego recitaré). Él, mientras tanto, estaba sentado como Virrey con su estandarte consagrado en una mano, hasta que la misa terminó.[49]

Una vez más, la herética doctrina católica (representada aquí por la canonización) es asociada con los extranjeros (el Duque de Alba y su equino), lo cual cobra aun más significado si el territorio que las tropas españolas estaban invadiendo era uno poblado por protestantes. Se palpa aquí el miedo a una posible intervención de las potencias católicas en suelo inglés, como sucedía en los Países Bajos. Si tenemos en cuenta la simpatía expresada por Isabel con aquella región continental, otra vez la imagen del protestantismo (y así de Inglaterra) expresaba la inversión perfecta de las atrocidades de los extranjeros.

La reprobación de supersticiones como discurso anticatólico

Cuando la publicación de *The Discoverie of Witchcraft* tuvo lugar, el proceso de Reforma inglesa atravesaba –aunque con interrupciones– su quinta década de desarrollo. El tiempo transcurrido permitía percibir logros y deudas, triunfos y derrotas. Existían áreas en las que los éxitos del reformismo en la isla resultaban evidentes. Los aspectos más característicos del catolicismo a nivel litúrgico fueron los primeros en sufrir transformaciones o directamente desaparecer, aun cuando antes del reinado de Enrique VIII la adhesión a ellos estaba fuera de cuestión.[50] Los aspectos teológicos, por su parte, fueron trasformados tiempo después. El primer elemento del cristianismo prerreformado en desaparecer fue la

49. *"Item, the Duke of Alba his horsse was consecrated, or canonized, in the lowe countries, at the solemne masse; wherein the popes bull, and also his charme was published (which I will hereafter recite) he in the meane time sitting as Vice-roy with his consecrated standard in his hand, till masse was done"* (ibídem, pp. 141-142).

50. Robert Whiting, *The Blind Devotion of the People: Popular Religion and the English Reformation,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 23.

suprema autoridad papal en materia religiosa. El reino inglés se había separado de la tutela romana.[51] Inicialmente, la intención del cisma fue más un traspaso de poderes desde el Papa hacia el Rey en lo que a asuntos de gobierno eclesiástico refiere, que la creación de una nueva Iglesia o un cambio doctrinal-teológico profundo: Enrique era un férreo defensor de la unidad del mundo cristiano.[52] En los años finales de la década de 1530, se suprimieron todos los monasterios (1536-1539), se legitimó la traducción inglesa de la Biblia (1538), y se prohibieron las procesiones y la veneración de reliquias e imágenes a partir de una feroz ola de iconoclasia y del declive de la inversión para la confección de objetos de veneración (1536-1538).[53] Pese a que semejante distanciamiento con Roma no puede ser considerado un hecho menor en el siglo XVI, la teología tradicional no atravesó modificaciones mayores hasta el deceso de Enrique en 1547. Los cambios trascendentes en esa materia comenzaron a desarrollarse bajo la tutela del Duque de Somerset, primer protector de Eduardo VI, y de Thomas Cranmer, arzobispo de Canterbury. Ambos fueron los arquitectos de la cisura doctrinal con Roma. En 1547 se eliminó el celibato clerical, una de las características que diferenciaba a los sacerdotes consagrados del laicado. La confesión regular de los pecados frente a un sacerdote pasó a ser opcional en lugar de compulsiva.[54] El *Prayer Book* de 1549, el primero pasible de considerarse efectivamente reformado en la historia inglesa, reemplazó los servicios religiosos en latín por ritos en inglés.[55] El libro de 1549 también dejó fuera de sus lineamientos la elevación de los elementos consagrados por la reminiscencia sacrificial que conllevaba, hecho que abrió las puertas para la completa abolición del carácter sacrificial de la misa –lo que equivale a decir su completa eliminación–, plenamente establecida en el *Prayer Book* de 1552.[56] Incluso en la disposición espacial de las Iglesias, los cambios fueron evidentes, ya que las celebraciones inglesas, al no ser ya repeticiones de un sacrificio, reemplazaron sus altares por mesas.[57] El abandono de la transubstan-

51. Diarmaid McCulloch, *The Later Reformation in England, p. 5.*

52. Leticia Álvarez Recio, *Rameras de Babilonia*, p. 28; Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars*, p. 381.

53. Robert Whiting, *The Blind Devotion of the People*, pp. 1, 65-66.

54. Diarmaid McCulloch, *The Later Reformation in England, pp. 11-12; Keith Thomas, Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, Londres, Penguin Books, 1971, p. 65.

55. Diarmaid McCulloch, *The Later Reformation in England,* p. 12; Robert Whiting, *The Blind Devotion of the People,* p. 2.

56. Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars,* p. 451.

57. Para referencias a los cambios espaciales y estructurales de las Iglesias europeas durante el proceso de Reforma, véase Lee Palmer Wandell. *The Eucharist in the Reformation:*

ciación como doctrina eucarística oficial en Inglaterra se presenta como la causa final de los cambios hasta aquí resumidos. Aunque la transubstanciación había sido abandonada de inmediato desde la coronación de Eduardo, la posición definitiva del anglicanismo en torno a la eucaristía quedó establecida recién luego del *interregno* mariano, cuando en 1563 se promulgaron los *XXXIX Articles of Religion*, acordando que la presencia de la sustancia divina durante la consagración era espiritual y no física.[58] Podemos reconocer, pues, que a nivel macro y estructural la Reforma había conocido un considerable éxito y modificado de modo permanente la realidad religiosa en Inglaterra.[59]

Los matices se observan, en cambio, a nivel micro, en las prácticas cotidianas –uso de amuletos, de agua bendita–, que involucraban no a las instituciones sino a los hombres y las mujeres comunes.[60] Es precisamente esta realidad la que ocupa a Reginald Scot, quien une bajo el término *"superstition"* acciones que consideraba vanas, diabólicas y –lo que más nos interesa– católicas. Las siguientes páginas estarán avocadas a analizar *The Discoverie of Witchcraft* como una obra de literatura antisupersticiosa, un enfoque no demasiado utilizado por la historiografía que se ocupó del tratado. Es posible considerar el trabajo de Scot como un manual antisupersticioso en función del objetivo que caracterizaba a dicho genero teológico: discriminación, selección, aceptación y rechazo de creencias vanas, de prácticas incapaces de producir los efectos deseados.[61] El objetivo en el presente apartado es demostrar que Scot entrelaza la superstición con el catolicismo, abordando el contenido antisupersticioso de la obra como un llamado de atención destinado a reforzar la eliminación de prácticas y costumbres arraigadas en la población de la isla aun luego de cinco décadas de Reforma (y que, en el contexto del decenio de 1580, significaban la posibilidad de destruir el protestantismo desde dentro del

Incarnation and Liturgy, Nueva York, Cambridge University Press, 2006, pp. 77-204; Robert Whiting, *The Blind Devotion of the People,* p. 83.

58. *"Transubstantiation (or the change of the substance of the Bread and Wine) in the Supper of the Lord, cannot be proved by Holy Writ, but it is repugnant to the plain Words of Scripture, oberthroweth the nature of a Sacrament, and hath given occasion to many superstitions. The Body of Christ is given, taken and eaten in the Supper only after a heavenly and spiritual manner, and the mean whereby the Body of Christ is reciebed, and eaten in the Supper, is faith"* (fragmento extraído de Gilbert Burnett, *An Exposition of the XXXIX Articles of the Church of England*, Oxford, Oxford University Press, 1836, p. 408).

59. Por supuesto que no fue un triunfo total; de hecho, existieron continuidad de celebraciones en latín y conservación de imágenes, no sólo en regiones alejadas de Londres sino también en el arzobispado de York en una fecha tan tardía como 1567 (Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars,* p. 572).

60. *Keith Thomas, Religion and the Decline of Magic, pp. 80-84.*

61. Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus*, p. 567.

territorio inglés, complementando la amenaza exterior que las potencias católicas implicaban). A su vez, mediante la polémica antisupersticiosa, Scot continuará delineando la otredad católica, tal como anteriormente he sostenido que hacía con su escepticismo demonológico.

Scot y la tradición antisupersticiosa: préstamos y rupturas

Las discusiones acerca de las supersticiones pueden rastrearse en sociedades tan antiguas como la griega clásica y la romana, por lo que la cuestión antecede incluso al cristianismo.[62] Una de las contribuciones que aportó el cristianismo en este campo provino de la pluma de san Agustín de Hipona, quien bajo el vocablo *superstitio* incluyó prácticas cultuales (desviaciones de los procesos rituales) y no cultuales (creencias en hechizos, agüeros, amuletos).[63] El modelo agustiniano también dejó como legado a la posteridad la idea de que era posible cometer excesos en el culto al Dios verdadero, postura que había encontrado en Lactancio su más reconocido opositor, al proponer en su *Divinarum Institutionum* que la superstición quedaba limitada a la adoración de dioses falsos (por ejemplo, las deidades paganas), mientras que de ningún modo podía pecarse por exceso al rendir culto al Dios cristiano.[64] En la disputa entre ambos modelos, fue el agustiniano el que se impuso, siendo sus postulados los sostenidos por el arquetipo cristiano de superstición. Reginald Scot utiliza en varias partes de su libro al santo de Hipona como fuente de autoridad, mas no en el caso de la definición de superstición. Escribió Scot sobre el modo en que los papistas entendían la superstición:

> Y vale la pena mostrar cómo los papistas definen la superstición, y cómo exponen esa definición. Superstición (dicen ellos) es una religión observada más de la cuenta, una religión practicada con maldad y en circunstancias imperfectas. También aquello que usurpa el nombre de la religión por medio de la tradición humana sin la autoridad papal, es superstición: como agregar cualquier himno a la misa, interrumpir las lecturas, abreviar parte del cre-

62. Sobre la superstición antes del advenimiento del cristianismo, véanse ibídem, pp. 37-53; Hugh Bowden, "Before Superstition and After: Theophrastus and Plutarch on *Deisidaimonia*", en *The Religion of Fools? Superstition Past and Present, ed. S.A. Smith y Alan Knight*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 56-57; *Richard Gordon, "Superstitio*: Superstition and Religious Repression in the Late Roman Republic and Principate (100 BC-00 CE)", en *ibídem*, pp. 72-94.

63. Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus*, p. 53.

64. Ibídem, pp. 54-55, 62.

> do y el canto del mismo, o cantar cuando suenan los órganos y no cuando canta el coro.[65]

En el titulo de la sección donde este fragmento se encuentra, el autor señala que definirá la "ridícula" forma en que los católicos entienden la superstición; es decir que –como expresa el texto– proponer que la religión observada más de la cuenta es superstición constituye un sinsentido.[66] La verdadera religión –que para nuestro autor es la reformada– no puede devenir nunca superstición, calificativo que sólo cabe relacionar con la falsa religión, que es la romana.[67] Se desprendería de aquí que Scot se acerca más al modelo esbozado por Lactancio que al de Agustín. Sin embargo, más allá de la similitud, Scot no menciona al autor de las *Divinarum Institutionum*, por lo que considero que, cuando afirma que la verdadera religión –la suya– no peca por exceso, su opinión se relaciona con el hecho de que la religión reformada carece de sacerdotes ordenados, y prácticamente de ceremonias y rituales: no queda mucho espacio, pues, para la superstición cuando la propuesta descansa fundamentalmente en la lectura de la Biblia. Es, en cambio, en la falsa religión católica y su parafernalia de ritos donde la superstición impera. De ahí uno de los hilos conductores entre el papismo y la superstición. Por su parte, el protestantismo resulta ajeno a cualquier práctica supersticiosa, por ser la religión verdadera. Esta última afirmación evidencia la superficie de otra de las operaciones ideológicas mediante las cuales Scot construye de manera simultánea las identidades protestante y católica. Ahora nos ocuparemos detenidamente de las prácticas supersticiosas: ¿Cuáles eran? ¿Quiénes las llevaban a cabo?

65. *"And it is woorth my labour, to shew you how papists define superstition, and how they expound the definition thereof Superstition (saie they) is a religion observed beyond measure, a religion practised with evill and unperfect circumstances. Also, whatsoever usurpeth the name of religion, through humane tradition, without the popes authoritie, is superstitious: as to adde or joine anie hymnes to the masse, to interrupt anie diriges, to abridge anie part of the creed in the singing thereof, or to sing when the organs go, and not when the quier singeth"* (Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, pp. 255-256).

66. La cita en cuestión fue obtenida del Capítulo XXIV del libro XV, cuyo título es el siguiente: *"Who may be conjurors in the Romish church besides priests, a ridiculous definition of superstition, what words are to be used and not used y exorcismes, rebaptisme allowed, it is lawfull to conjure anything, differences between holie water and conjuration"* (ibídem, p. 255).

67. En diversos pasajes, Scot asocia la religion papista con lo absurdo o la infidelidad: *"One sort of such as are said to bee witches, are women which be commonly old, lame, bleare-eied, pale, fowle, and full of wrinkles; poore, sullen, superstitious, and papists; or such as knowe no religion in whose drousie minds the divell hath goten a fine seat"* (ibídem, p. 4); *"and according to the follie of some papists, who seeing and confessing the popes absurd religion"* (p. 9); *"And heerein you shall see, not onelie how the religion of papists, and infidels agree; but also how their ceremonies and their opinions are all one concerning witches and spirits"* (p. 152).

El largo catálogo de supersticiones rechazadas por Scot está compuesto de faltas cultuales y no cultuales. Si, para Agustín, el primero que propuso dicha diferenciación, las supersticiones cultuales correspondían a las desviaciones rituales, para Scot, en cambio, todas las ceremonias ingresaban en aquella categoría, por lo que la elaborada liturgia católica era campo fértil para la superstición.[68] Cuando Scot escribió su trabajo, de los siete sacramentos reconocidos por la Iglesia católica, sólo dos (bautismo y eucaristía) eran considerados como tales por el anglicanismo, sin olvidar que incluso aquellos se celebraban con una significación distinta de la romana: ni el bautismo era ya un exorcismo, ni en la eucaristía había presencia física del hombre-Dios.[69] Asimismo, nuestro autor remarca la vinculación entre las ceremonias católicas y las paganas, una estrategia repetida con el objetivo explícito de resaltar una y otra vez la distancia del catolicismo con la verdadera fe.[70] Tan intransigente es Scot en materia ritual que ocupar más tiempo en cómo rechaza las supersticiones cultuales resultaría redundante. Los argumentos para el rechazo del ceremonial se basan también en la nula referencia a ellos en las Sagradas Escrituras.[71] Son las supersticiones no cultuales las que más ocupan y preocupan a Scot.

68. *"Whose example the pope followeth, in prophaning of Christs sacraments, disguising them with his devises and superstitious ceremonies; contriving and comprehending therein the follie of all nations"* (ibídem, p. 115).

69. Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic,* p. 65; Natham Johnstone, *The Devil and Demonism in Early Modern England,* Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 60. Al decir de Burnett, *"there are two sacraments ordained by Christ our Lord in the Gospel: that is to say, Baptism, and The Supper of the Lord. Those five commonly called sacraments, that is to say, Confirmation, Penance, Orders, Matrimony, and extreme unction are not to be counted for sacraments of the gospel; being such as have grown partly of the corrupt following of the Apostles"* (Gilbert Burnett, *An Exposition of the XXXIX articles*, p. 350).

70. *"Howbeit doubtles, the heathen in this point were not so much to be blamed, as the sacrificingpapists: for they were directed hereunto without the knowledge of Gods promises; neither knew they the end why such ceremonies and sacrifices were instituted"* (Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 112). Sobre la ceremonia eucarística católica: *"The incivilitie and cruel sacrifices of popish preests do yet exceed both the Jew and the Gentile: for these take upon them to sacrifice Christ himselfe. And to make their tyrannie the more apparent, they are not contented to have killed him once, buy dailie and hourelie torment him with new deaths; yea they are not ashamed to sweare, that with their carnall hands they teare his humane substance, breaking it into small gobbets; and their external teeth chew his flesh and bones"* (p. 109).

71. *"God commanded these rites and ceremonies to our forefathers, Noah, Abraham, Isaac, Jacob, &c: promising therein both the amplification of their families, and also their Messias. But in tract of time (I saie) wantonnesse, negligence, and contempt, through the instigation of the divell, abolished this institution of God: so as in the end, God himselfe was forgotten among them, and they became pagans & heathens, devising their owne waies, untill everie countrie had devised and erected both new sacrifices, and also new gods particular unto themselves. Whose example the pope followeth, in prophaning of Christs sacraments, disguising them with his devises and superstitious ceremonies"* (ibídem, pp. 114-115).

En primer lugar, la urgencia de Scot por ocuparse de las supersticiones no cultuales se relaciona con el hecho de que las últimas habían sido abolidas desde hacía décadas en Inglaterra, tal como se ha mencionado más arriba. El segundo motivo es inverso al primero: las supersticiones no cultuales no habían sido eliminadas y continuaban extendiéndose. El mayor peligro radicaba, justamente, en lo profundamente interiorizadas que estaban muchas de las prácticas que hombres reformados como Scot consideraban necesario extirpar.[72] Así, la superstición como noción demuestra su potencial clasificador, su utilidad como fuente para diferenciar lo bueno de lo malo, lo sagrado de lo profano.[73] Comencemos a ocuparnos, entonces, de las supersticiones no asociadas con el culto.

Para ello, es necesario tener en cuenta que, en el modelo cristiano, las prácticas supersticiosas eran aquellas que predicaban efectos que no podían producirse ni en el orden natural ni por el sobrenatural.[74] Si consideramos el triple umbral de causalidad del modelo cristiano, sabemos que los fenómenos poseían un origen natural, sobrenatural –por intervención de la divinidad– o preternatural –por intervención de ángeles buenos o malos–.[75] El orden preternatural resulta clave para el modelo cristiano de superstición, a partir de la introducción de la noción de pacto tácito con los demonios realizada por Tomás de Aquino en su *Summa Theologica*. Tomás complementaba el esquema agustiniano planteando que no sólo era posible entablar un acuerdo explícito con los ángeles caídos, sino también uno tácito recurriendo a prácticas que impulsaban a aquéllos a intervenir en el mundo. Éstas eran las supersticiones no cultuales, aquellas prácticas carentes de causalidad natural y sobrenatural y que –por lo tanto– sólo podían producir efectos a través de la intervención demoníaca.[76] Se completaba así la demonización de la superstición, ya que recurrir a esas prácticas era abrir la puerta a la actuación diabólica.

Las prácticas supersticiosas que aparecen más recurrentemente en *The Discoverie of Witchcraft* tienen que ver con el modo de enfrentar o prevenir las enfermedades y los trastornos fisiológicos. En el mundo premoderno, no existía el actual monopolio de los médicos diplomados y las instituciones que los nuclean sobre la cura o el diagnóstico de las enfermedades. Tampoco la visita a éstos era materia corriente.[77] Proliferaban de este modo,

72. Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars,* p. 532.

73. Fabián Alejandro Campagne, *Homo catholicus, Homo superstitiosus*, p. 135.

74. Ibídem, p. 623.

75. Fabián Alejandro Campagne, “Witchcraft and the Sense-of-the-Impossible in Early Modern Spain: Some Reflections Based on the Literature of Superstition (c. 1500-1800)”, *Harvard Theological Review,* 96:1 (2003), pp. 34-42.

76. Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus*, p. 69.

77. Ibídem, p. 346.

en las comunidades de la cartografía europea, los sanadores carismáticos, encargados de aconsejar o abordar la cura de las enfermedades y de proteger a los hombres contra posibles dolencias.[78] Tanto las curaciones como la profilaxis estaban basadas en elementos naturales, en cuyos efectos benéficos sobre afecciones específicas se confiaba. El problema se presentaba cuando el efecto deseado no se esperaba de las cualidades naturales del material utilizado:

> Aquí podrá entender que Dios ha otorgado a las piedras y otros cuerpos semejantes las más excelentes y maravillosas virtudes; así de acuerdo a la abundancia de supersticiones y tonterías humanas muchos les adscriben más virtudes u otras a las que tienen: otros dicen que son capaces de agregarles nuevas cualidades. [79]

Teniendo en cuenta que Scot limitaba completamente la capacidad de actuación sobrenatural en el mundo material al plantear el cese de los milagros, y que las propiedades naturales de los elementos –una piedra en el caso del fragmento citado– eran limitadas, la superstición se constituía como tal porque esperaba un efecto por fuera de los órdenes mencionados.[80] El Creador dotó originalmente a los elementos naturales con característi-

78. La bibliografía sobre los sanadores carismáticos en las sociedades preindustriales es numerosa. Véanse María Tausiet, *Abracadabra Omnipotens. Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid, Siglo xxi, 2007, pp. 133-164; Fabián Alejandro Campagne, "Charismatic Healers on Iberian Soil: An Autopsy of a Mythical Complex of Early Modern Spain", *Folklore*, 118: 1 (2007), pp. 44-63; ídem, "El sanador, el párroco y el inquisidor: los saludadores y las fronteras de lo sobrenatural en la España del barroco", *Stvdia Storica. Historia Moderna*, 29 (2007), pp. 307-341; Enrique Perdiguero, "Protomedicato y curanderismo", *Dynamis*, 16 (1996), pp. 91-108. Para la medicina carismática en Inglaterra, véase Owen Davies, *Popular Magic: Cunning folk in English History*, Nueva York, Hambledon Continnum, 2007.

79. *"Heereby you may understand, that as God hath bestowed upon these stones, and such other like bodies, most excellent and woonderfull virtues; so according to the abundance of humane superstitions and follies, manie ascribe unto them either more vertues, or others than they have: other boast that they are able to adde new qualities unto them"* (Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 167).

80. Sobre Scot refiriéndose al fin de los milagros: *"S. Augustine, among other reasons, whereby he prooveth the ceasing of miracles, saith; Now blind flesh dooth not open the eies of the blind by the miracle of god, but the eies of our hart are opened by the word of God"* (ibídem, p. 89); *"In like maner they confesse, that with a touch of their bare hand, they sometimes kill a man being in perfect health and strength of bodie; when all his garments are betwixt their hand and his flesh. But if this their confession be examined by divinitie, philosophie, physicke, lawe or conscience, it will be found false and insufficient. First, for that the working of miracles is ceased"* (pp. 28-29); *"They saie such vertues or miracles remaine, but experience saith naie. And see how they agree among themselves. Danaus saith, that neither witch nor divell can worke miracles. Giles Alley saith directlie, that witches worke miracles. Calvine saith they are all ceased. All witchmongers saie they continue"* (p. 89).

cas particulares, en algunos casos incluso con facultades curativas. Así, su uso era perfectamente adecuado. Sin embargo, podía devenir superstición si se esperaba obtener resultados que eran ajenos a la capacidad intrínseca de los materiales en cuestión.[81] Se observa en el fragmento citado del libro de Scot, al igual que en otros pasajes, lo que anteriormente mencionamos en Tomás de Aquino: una completa inscripción de Scot en el modelo cristiano de superstición. El respeto por el modelo iniciado por Agustín y perfeccionado por Tomás también se hace evidente en la consideración que tiene nuestro autor sobre los amuletos, objetos profilácticos por antonomasia. Si aquéllos consistían en raíces, ramas o incluso algún metal, eran válidos, ya que entre sus propiedades podía hallarse la prevención de malestares o indisposiciones. En cambio, si los amuletos consistían en objetos estériles con supuestos efectos precautorios –un clavo, por caso–, allí el sujeto sin dudas se internaba en el peligroso terreno de la superstición.[82]

El modo en que Scot comprende la superstición, sin embargo, da origen a una variación clave con respecto al modelo clásico del cristianismo. La primera tiene una relación directa con el esquema teológico de nuestro autor, que tal como se ha mencionado rechazaba la capacidad de los demonios para provocar efectos en el mundo de la materia. ¿Cómo diferencia esto a Scot de –por ejemplo– Tomás de Aquino? El italiano sostenía que las prácticas supersticiosas, aunque vanas, eran capaces de producir efectos reales. De esto modo, la utilización de un amuleto sin capacidades naturales para proteger la salud podía evitar enfermedades, de igual manera que el recurso a un adivino para conocer el futuro podía anticipar efectivamente el porvenir.[83] Era por medio de la intervención de los espíritus malignos como dichas acciones se concretaban. El hombre supersticioso pactaba tácitamente con los demonios, y éstos producían acciones cuya causa no era ni natural ni divina. Por su parte, Scot condenaba la superstición por su inutilidad: eran prácticas incapaces de producir efecto alguno en el mundo material. Si bien hemos planteado que tanto para Scot como para el Aquinate las supersticiones eran prácticas que predicaban efectos que no sucedían ni por efecto de la naturaleza ni por intervención de la divinidad, el distanciamiento entre ambos autores surge en torno a la real

81. *"Verelie all these observations being neither grounded on Gods word, nor physicall or philosophicall reason, are vanities, superstitions, lies, and meere witchcraft; as whereby the world hath long time beene, and is still abused and cousened"* (ibídem, p. 118).

82. *"And therefore at this time I onelie saie, that those amulets, which are to be hanged or carried about one, if they consist of hearbs, rootes, stones, or some other metall, they maie have diverse medicinable operations; and by the vertue given to them by God in their creation, maie worke strange effects and cures: and to impute this vertue to anie other matter is witchcraft"* (ibídem, p. 137); *"But what credit is to be attributed to such toies and chances, which grow not of nature, but are gathered by the superstition of the interpreters?"* (p. 112).

83. Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus*, p. 130.

consecución de esos efectos. Para el autor de *The Discoverie of Witchcraft,* era imposible predecir el futuro, obtener protección o curar una afección por medio de un clavo colgado del cuello. Mientras que para Aquino el demonio era capaz de incidir y modificar el mundo material, para Scot ello resultaba imposible.[84] A partir de lo que se acaba de mencionar, podría surgir la tentación de pensar que, para el Aquinate, la superstición era una falta mucho más grave que para Scot. Sin embargo, la cuestión no es tan lineal. Efectivamente, santo Tomás –así como Agustín en el milenio anterior– consideraba al supersticioso un rebelde ante Dios, no sólo porque al encomendarse al orden preternatural allanaba el camino para la intervención de los demonios, sino también porque al mismo tiempo desconocía los límites que la divinidad impuso al género humano.[85]

Por su parte, inicialmente Scot ve al supersticioso más como un ignorante que como un rebelde, y la superstición como una falta relacionada con el intelecto.[86] Lo interesante en nuestro autor es que, pese a negar la capacidad de acción de los demonios en la naturaleza, también asocia la superstición con lo demoníaco. Por ejemplo, considera que utilizar palabras –aunque fuesen piadosas– como un hechizo, esperando de ellas conseguir o evitar determinados efectos de manera mecánica, es una práctica perversa y maligna.[87] Lo mismo ocurre cuando los hombres entienden que las palabras pronunciadas al utilizar un objeto son las que provocan resultados, y no las propiedades de los objetos en cuestión.[88] Es así como, aun cuando los demo-

84. Véase Agustín Méndez, "Las Brujas imposibles", pp. 29-36.

85. Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus*, p. 143.

86. *"I meane in part (for a tast) to set downe; giving you to understand, that poets are not altogither so impudent as papists herein, neither seeme they so ignorant, prophane, or impious. And therefore I will shew you how lowd also they lie, and what they on the other side ascribe to their charmes and conjurations; and togitherwill set downe with them all maner of witches charmes, as convenientlie as I maie"* (Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 131); *"Make an image in his name, whom you would hurt or kill, of new virgine wax; under the right arme poke whereof place a swallowes hart, and the liver under the left; then hang about the necke thereof a new thred in a new needle pricked into the member which you would have hurt, with the rehearsall of certeine words, which for the avoiding of foolish superstition and credulitie in this behalfe is to be omitted"* (p. 146).

87. *"You shall not heare a butcher or horssecourser cheapen a bullocke or a jade, but if he buie him not, he saith, God save him; if he doo forget it, and the horsse or bullocke chance to die, the fault is imputed to the chapman. Certeinelie the sentence is godlie, if it doo proceed from a faithfull and a godlie mind: but if it be spoken as a superstitious charme, by those words and syllables to compound with the fascination and misadventure of infortunate words, the phrase is wicked and superstitious, though there were farre greater shew of godlinesse than appeereth therein"* (ibídem, p. 282).

88. *"Certeinlie, God indueth bodies with woonderfull graces, the perfect knowledge whereof man hath not reached unto: and on the one side, there is amongst them such mutuall love, societie, and consent; and on the other side, such naturall discord, and secret enimitie, that*

nios de Scot no intervienen en el mundo material, las supersticiones son prácticas relacionadas con ellos. Ello se vincula con la manera en que la concepción del demonio y su trato con los hombres se modificaron en Inglaterra a lo largo del siglo XVI. El clero reformado de la isla no pretendió eliminar la figura del demonio. Simplemente trató de reacomodarlo en la cosmología cristiana.[89] Sin ser parte del clero isabelino, Scot realizó la misma acción. Se trata de la transición entre la maldad cósmica del diablo medieval y el mal puramente humano post-ilustrado.[90] El énfasis protestante en la introspección permeó la idea del demonio, devenido a partir del siglo XVI en una amenaza más espiritual que material: era el gran tentador, el gran seductor que se ocultaba detrás de las prácticas más insignificantes y cotidianas para conducir al hombre hacia su rebaño, alejándolo de la fe.[91] Uno de los objetivos primarios de los trabajos devocionales del protestantismo inglés fue el de persuadir a su audiencia de la presencia diabólica en la vida cotidiana.[92] Es esta propuesta la que permite entender que Scot demonice la superstición pese a considerar que los espíritus malignos ni tienen cuerpo ni pueden intervenir materialmente en el mundo.[93] El inglés plantea que lo que sí puede realizar el diablo es introducirse en la mente de los hombres para confundirlos, nublarles el juicio.[94] Por lo tanto, cada práctica supersticiosa estaba diabolizada, consistía en la aceptación de Satanás, quien inclinaba a los hombres a recurrir a la superstición, abandonando así la piedad de la verdadera fe. En este sentido, Scot entendía que otro de los motivos definitivos por los cuales la superstición debía ser combatida estaba basado en que ésta significaba siempre otorgarle a la creación –personas, objetos o palabras– un poder sólo reservado a la divinidad. Creer que una palabra era capaz de generar un efecto, como cambiar la sustancia de una cosa, o que un amuleto sin las propiedades naturales para ello podía curar o prevenir

therein manie things are wrought to the astonishment of mans capacitie. But when deceit and diabolicall words are coupled therewith, then extendeth it to witchcraft and conjuration; as whereunto those naturall effects are falselie imputed” (ibídem, p. 163).

89. *Natham Johnstone, The Devil and Demonism in Early Modern England, p. 1.*

90. Ibídem, p. 11.

91. Phillip Almond, *England's First Demonologist*, p. 186.

92. Ibídem, p. 61.

93. Es importante aclarar que la negación de la fisicalidad demoníaca es una propuesta de Reginald Scot que no puede ser generalizada dentro del protestantismo inglés. Los teólogos reformados escribían y aludían a un demonio principalmente interiorizado, pero sin negar su capacidad de corporización (Natham Johnstone, *The Devil and Demonism in Early Modern England*, pp. 7, 75). Reginald Scot, en cambio, sí lo hacía: *“For the divell is a spirit, and hath neither flesh nor bones”* (Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 41).

94. *“For the divell indeed entreth into the mind, and that waie seeketh mans confusion”* (ibídem, p. 7).

una enfermedad, constituía una grave lesión a la majestad divina.[95] Por lo tanto, el hombre supersticioso de Scot era simultáneamente un ignorante –por confiar en prácticas vanas y desconocer la verdadera causa de los efectos producidos– y un rebelde –por caer en la tentación del demonio y desafiar a la divinidad–. Encarnaba simultáneamente al inculto y al "antiJob".[96]

Hasta aquí fue necesario introducir el modo en que Scot entiende la superstición y cómo se inscriben sus ideas en el modelo cristiano de superstición. El último tópico señalado –el de la demonización de las supersticiones– es el medio adecuado para introducir la asociación que nuestro autor hace de su discurso antisupersticioso con su prédica anticatólica a partir del contexto histórico en el que fue redactado *The Discoverie of Witchcraft*.

Supersticiones papistas

Tal como se ha propuesto sobre el escepticismo demonológico, considero que el repertorio antisupersticioso de Scot es un complejo método de configuración de identidades. En pocas palabras, el catolicismo es una superstición, y las supersticiones son formas de catolicismo. En cambio, el protestantismo es la verdadera religión, y al serlo no es ni puede devenir superchería.[97] La recurrencia a la superstición encontraba al demonio como su causa final, y lo mismo ocurría cuando se profesaba una fe que no era la legítima. La superstición, lo diabólico y lo católico conforman un trinomio indisoluble.

95. *"For if we shall yeeld that to be divine, supernaturall, and miraculous, which we cannot comprehend; a witch, a papist, a conjuror, a cousener, and a juggler may make us beleeve they are gods: or else with more impietie we shall ascribe such power and omnipotencie unto them, or unto the divell, as onelie and properlie apperteineth to God"* (ibídem, p. 176).

96. La expresión es de Fabián Campagne (*Homo Catholicus, Homo Superstitiosus*, p. 139). Véase también Euan Cameron, *Enchanted Europe: Superstition, Reason, and Religion, 1250-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 159. Scot reconoce en la historia de Job la máxima prueba de fe en la voluntad y la providencia divinas, ya que el Patriarca aceptó humildemente las calamidades que caían sobre él. Job no dudó de su Dios ni recurrió a soluciones impías para su sufrimiento: *"But if you desire to learne true and lawfull charmes, to cure diseased cattell, even such as seeme to have extraordinarie sicknesse, or to be bewitched, or (as they saie) strangelie taken: looke in B. Googe his third booke, treating of cattell, and happilie you shall find some good medicine or cure for them: or if you list to see more ancient stuffe, read Vegetius his foure bookes thereupon: or, if you be unlearned, seeke some cunning bullocke leech. If all this will not serve, then set Jobs patience before your eies. And never thinke that a poore old woman can alter supernaturallie the notable course, which God hath appointed among his creatures"* (Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 234).

97. *"Their not fasting on fridaies, and their fasting on sundaies, their spetting at the time of elevation, their refusall of holie water, their despising of superstitious crosses, &c: which are all good steps to true christianitie"* (ibídem, p. 34).

La asociación del catolicismo con la superstición se da principalmente de dos modos. En primer lugar, señalando que las supersticiones no cultuales son papistas. *Papismo* se utiliza como un adjetivo peyorativo, tal como vano, superfluo o maligno, para calificar y caracterizar prácticas o creencias no necesariamente ligadas con el catolicismo romano, como la utilización de sal y vino para predecir el futuro.[98] En ninguna parte del dogma católico se plantea la posibilidad de predecir el futuro a partir de desparramar los alimentos mencionados, pero nuestro autor plantea el entrevero. De modo completamente arbitrario, cualquier acción que Scot considerase superstición devenía automáticamente en una expresión de catolicismo.[99] No hay originalidad en la estrategia de Scot. Era un lugar común del protestantismo evaluar simétricamente el culto romano con la superstición.[100] Tampoco perdía la oportunidad de relacionarla con lo español, al plantear que pasar a través del fuego para expiar faltas y pecados era similar a las flagelaciones que con el mismo fin se realizaban a sí mismos los españoles.[101]

La segunda forma de asociación recorría un camino diferente, ya que partía de costumbres u objetos efectivamente asociados al catolicismo, tales como el uso de agua bendita, cruces o imágenes en general.[102] Ninguno de estos componentes del cristianismo romano tenía base escrituraria, lo que anulaba la fuente de autoridad fundamental para los evangélicos. Pero Scot agrega otros motivos cruciales para impugnar la utilización de aquellos recursos. Uno de ellos ha sido analizado páginas atrás: ni el agua

98. *"Amongst us there be manic women, and effeminat men (marie papists alwaies, as by their superstition may appeere) that make great divinations upon the shedding of salt, wine, &c: and for the observation of daies, and houres use as great witchcraft as in anie thing"* (ibídem, p. 116).

99. *"Hereunto belong all maner of charmes, periapts, amulets, characters, and such other superstitions, both popish and prophane"* (ibídem, p. 176).

100. Euan Cameron, *Enchanted Europe*, p. 144; *Keith Thomas, Religion and the Decline of Magic, p. 325.*

101. *"First I aske, what miracle was wrought by their passing through the fier? Trulie it cannot be prooved that anie effect followed; but that the people were bewitched, to suppose their sinnes to be purged thereby–, as the Spaniards thinke of scourging and whipping themselves"* (Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 65).

102.*"But the prophanation of Gods name, the seducing, abusing, and cousening of the people, and mans presumption is hereby prohibited, as whereby manie take upon them after the recitall of such names, as God in the scripture seemeth to appropriate to himselfe, to foreshew things to come, to worke miracles, to detect fellonies, &c: as the Cabalists in times past tooke upon them, by the ten names of God, and his angels, expressed in the scriptures, to worke woonders: and as the papists at this daie by the like names, by crosses, by gospels hanged about their necks, by masses, by exorcismes, by holie water, and a thousand consecrated or rather execrated things, promise unto themselves and others, both health of bodie and soule"* (ibid., pp. 123-124).

ni la madera, ni el metal de los crucifijos o la cera de las velas, poseían entre sus virtudes naturales la capacidad para evitar tormentas, bendecir hogares o curar enfermedades.[103] El otro motivo tiene que ver con que tampoco la pronunciación o la escritura de oraciones y palabras, mientras se utilizan sacramentales, les otorgan a éstos cualidades ajenas a aquellas que la divinidad misma les imprimió. Scot niega por completo el carácter performativo de la palabra; sea escrita o hablada, no puede producir efecto alguno.[104] Quedaba obstruido cualquier camino que siquiera insinuase la posibilidad de producir efectos en el mundo material si no era por medio del orden natural. Ni los demonios, ni las palabras, ni los milagros, debido a su intrínseco carácter supersticioso, eran capaces de agregar cualidades extraordinarias a la Creación.

Para completar esta parte de la argumentación, resultar ilustrativo evaluar la opinión de Reginald Scot sobre los exorcismos y la taumaturgia. Ambas prácticas curativas eran rituales basados en la utilización de sacramentales y la repetición de fórmulas, que debían utilizarse con precisión para librar a la persona de su dolencia. Los exorcismos y el tacto real no podían ser llevados a cabo por cualquier individuo: los primeros requerían un sacerdote ordenado, y el segundo, un monarca cristiano ungido.[105] A

103. Como explica Cameron, los sacramentales se utilizaban sin referencia a su función natural: el agua no lavaba, la sal no salaba, las velas no iluminaban (Euan Cameron, *Enchanted Europe*, p. 198).

104. "*For by the sound of the words nothing commeth, nothing goeth, otherwise than God in nature hath ordeined to be doone by ordinarie speech, or else by his speciall ordinance. Indeed words of sanctification are necessarie and commendable, according to S. Paules rule; Let your meat be sanctified with the word of God, and by praier. But sanctification dooth not here signifie either change of substance of the meate, or the adding of anie new strength thereunto; but it is sanctified, in that it is received with thanksgiving and praier; that our bodies may be refreshed, and our soule thereby made the apter to glorifie God*" (Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 124).

105. De todos modos, no era una facultad de todas las majestades cristianas. Los reyes taumaturgos por antonomasia eran los franceses, quienes realizaron la ceremonia de curación de escrófulas por más de un milenio. Antes de la Reforma, los monarcas ingleses pretendían para sí la facultad de sanar la epilepsia, mientras que desde el siglo XVI se intentó incluir entre las habilidades del rey español la capacidad de expulsar demonios (Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus*, pp. 267-283). Para la taumaturgia de los monarcas franceses e ingleses, véase Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos. Estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra*, trad. Marcos Lara y Juan Carlos Rodríguez Aguilar, México, FCE, 2008 (1924). Sobre los esfuerzos en pos de la fabricación de una realeza taumatúrgica en España, véase Andrew W. Keitt, *Inventing the Sacred: Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*, Leiden, Brill, 2005, pp. 181-201; Ismael del Olmo, "Providencialismo y sacralidad real. Francisco de Blasco Lanuza y la construcción del monarca exorcista", *Sociedades Precapitalistas. Revista de Historia Social*, 2:1 (2012), pp. 1-21 (*http://sociedadesprecapitalistas.fahce.unlp.edu.ar/article/view/SPv2n1a05/html*, consultado el 8 de abril de 2013).

partir del segundo cuarto del siglo XVI, el exorcismo se convirtió en blanco de los teólogos protestantes, a punto tal que reformaron el sacramento bautismal para eliminar cualquier evocación a la expulsión de demonios. La negación de la existencia de los exorcismos le presentaba a Scot una dificultad: las Sagradas Escrituras los reconocían. La forma de sortear el obstáculo fue la afirmación de que el Dios encarnado había expulsado demonios para fortalecer la nueva fe en los orígenes de su prédica, mismo motivo por el que legó aquella habilidad a sus apóstoles. Sin embargo, mil quinientos años después de aquellos acontecimientos, semejantes portentos no eran ya necesarios: la deidad no prestaba más sus facultades para exorcizar. Por lo tanto, cualquier pretensión contemporánea a Scot de poseer dichas habilidades resultaba falsa y constituía una subversión de las jerarquías al interior de la Creación, es decir, una vejación a la divinidad.[106] La expulsión de demonios devenía así en otro exceso del catolicismo, en una más de las prácticas impías y supersticiosas del papismo, algo que nuestro autor deja bien en claro cada vez que alude a la cuestión.[107] En otra muestra de exageración argumentativa, Scot considera como exorcismo cualquier práctica concebida para proteger bienes o familias, basada en el alejamiento de malos espíritus, argumento que cumplía la tarea de asociar hasta las más mínimas prácticas supersticiosas con el catolicismo. El rechazo a los exorcismos venía dado también por el hecho de que Scot rechazaba las posesiones, las cuales sólo habían ocurrido en los orígenes del cristianismo, por los motivos ya esbozados. La única solución que les quedaba a los hombres frente a sus problemas de salud era apelar a los remedios obtenidos de la naturaleza, al rezo, a la lectura de las Escrituras y, sobre todo, a la fe en Dios a la manera de Job.

La reducida lista de soluciones a disposición de los hombres aparece reflejada en la referencia que Scot hace a la taumaturgia. Los poderes de sanación de la realeza se convirtieron en un controvertido campo de

106. *"It is marvell that papists doo affirme, that their holie water, crosses, or bugges words have such vertue and violence, as to drive awaie divels: so as they dare not approch to anie place or person besmeered with such stuffe; when as it appeareth in the gospell, that the divell presumed to assault and tempt Christ himselfe"* (Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 262); *"It is marvell that anie man can be so much abused, as to suppose than sathan may be commanded. Compelled, or tied by the power of man: as though the divell would yield to man, beyond nature; that will not yield to God his creator, according to the rules of nature. And in so much as there be (as they confesse) good angels as well as bad; I would know whie thay call up the angels of hell, and not call downe the angels of heaven"* (ibídem, p. 263).

107. *"But see yet a little more of popish conjurations, and conferre them with the other. In the pontificall you shall find this conjuration, which the other conjurors use as solemnelie as they: I conjure thee thou creature of water in the name of the father, of the sonne, and of the Holie ghost, that thou drive awaie the divell from the bounds of the just, that he remaine not in the darke corners of this church and altar. You shall find in the same title, these words following, to be used at the hallowing of churches"* (ibídem, p. 258).

disputa entre los teólogos y los polemistas de las diferentes confesiones cristianas: los católicos proponían que sólo los reyes fieles a Roma podían poseer dicha habilidad, mientras que los protestantes mayoritariamente los rechazaban, aunque también en ocasiones consideraban que eran los monarcas reformados los que podían curar.[108] Es en cuestiones como esta donde se puede palpar el elevado grado de coherencia argumentativa alcanzado por Scot. Ya hemos señalado la defensa de la figura de la reina Isabel que se produce en *The Discoverie of Witchcraft*, así como hemos referido la necesidad de reforzar ideológicamente la monarquía protestante. La curación por tacto real desafiaba la teología de Scot, por lo que hubiese sido contradictorio confirmar las facultades taumatúrgicas de Isabel, reconocidas en Inglaterra.[109] Es así como Scot enuncia que Isabel no poseía en absoluto poderes sanadores, sino que sólo recurría a la oración, confiando la cura a los médicos y a la providencia divina.[110] Así, nuestro autor lograba desligar a la monarca de cualquier forma de superstición –la cura por tacto real–, lo que le permitía prestigiarla sin que sus argumentaciones anteriores perdiesen coherencia.

La dimensión antisupersticiosa de *The Discoverie of Witchcraft* cumple la misma función que la dimensión de incredulidad demonológica: construir verdad. Esa construcción de verdad está basada en la configuración de dos identidades distintas: la católica y la protestante. Así como la noción de griego surgió a la par de la de bárbaro, lo mismo ocurrió entre el XVI y el XVII con el catolicismo y el protestantismo. Las otredades son útiles para definir más precisamente la propia pureza y ortodoxia.[111] Siguiendo el argumento de Fabián Campagne, las culturas son –por definición– máquinas de clasificar, y dentro de las sociedades complejas, los poderes

108. En el siglo XVII, el teólogo católico Francisco Torreblanca Villapando defendía las habilidades exorcistas del rey Español, así como el poder sanador del francés; mientras que sus pares ingleses habían perdido sus facultades cuando fueron excomulgados (Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus*, p. 274).

109. Keith Thomas hace referencia a que, si bien las actividades sanadoras de los Tudor no alcanzaron nunca las dimensiones de las de los Estuardo, la creencia en ellas no sufrió modificaciones entre finales del XV y finales del XVII (Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, p. 228).

110. *"Pomponatius writeth that the kings of France doo cure the disease called now the kings evill, or queenes evill; which hath beene alwaies thought, and to this daie is supposed to be a miraculous and a peculiar gift, & a speciall grace given to the kings and queenes of England. Which some referre to the proprietie of their persons, some to the peculiar gift of God, and some to the / efificacie of words. But if the French king use it no. woorsse than our Princesse doth, God will not be offended thereat: for hir maiestie onelie useth godlie and divine praier, with some almes, and referreth the cure to God and to the physician"* (Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 172).

111. Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus*, p. 172.

dominantes aseguran más eficazmente su unidad diferenciando y discriminando prácticas.[112] Afirmar que el catolicismo es supersticioso y que las supersticiones son católicas es un ejercicio de dominación, una expresión de poder. Al ser protestante la monarquía inglesa, la teología reformada constituye uno de los fundamentos del poder en la Inglaterra isabelina, y desde esa posición se considera lícita o supersticiosa una práctica. Entender que el protestantismo es la verdadera religión es una posición tan arbitraria como entender el catolicismo como supersticioso. La afirmación anterior constituía la posición dominante en el entorno social donde Scot vivió y murió, constituía la "verdad". Como explica Foucault:

> La verdad no es el conjunto de cosas verdaderas que hay que descubrir o aceptar, sino que constituye el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se ligan a lo verdadero efectos políticos de poder.[113]

La premisa "el papismo es supersticioso" es "verdad" no por ser verdadera, sino porque un sistema de poder –la Iglesia de Inglaterra, su monarquía, la comunidad de teólogos protestantes– le otorgó esa condición. *The Discoverie of Witchcraft* es una confirmación de que la superstición es una herramienta de poder ideológico.[114] A través de ella, se ideologiza la imagen del católico y de la Iglesia romana. Lo que resulta significativo es que muchas de las acciones que Scot considera supersticiones también eran rechazadas por teólogos y reprobadores católicos, tanto contemporáneos como anteriores a nuestro autor.[115] Había debates en el seno de la comunidad de teólogos romanos, no una aceptación o un rechazo unívocos de determinados postulados. En su *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (1530), el español Pedro Ciruelo repudiaba la costumbre de colgarse cédulas en el cuello, en las que se escribían nombres y oraciones con objetivos que iban desde el tratamiento de hemorroides y fiebre hasta

112. Ibídem, p. 135.

113. Michel Foucault, *Microfísica del poder*, trad. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1992, p. 192.

114. Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus*, p. 138.

115. Las similitudes con la operación que el autor inglés realiza para el caso del discurso demonológico son notorias. En el caso de la demonología, hemos visto que era Jean Bodin quien sugería la metamorfosis de las brujas. Sin embargo, Scot proyecta esa creencia a todos los demonólogos católicos. A su vez, es necesario aclarar que los mismos reprobadores católicos diferían entre sí, por lo que desarrollaban puntos de vista en ocasiones diametralmente opuestos sobre si un proceder resultaba supersticioso. Para las polémicas en el seno del discurso antisupersticioso, véase ibídem, pp. 231-284. Para Bodin y las metamorfosis, véase Margaret Oates, "Metamorfosis y licantropía en el Franco Condado, 1521-1643", en *Fragmentos para una historia del cuerpo*, eds. Michel Feher *et al.*, Madrid, Taurus, 1990, vol. 1, pp. 315-379.

el socorro de las parturientas y la cura de animales.[116] El argumento que da Ciruelo para reprobar el uso de nóminas se fundamenta en que las palabras no poseen capacidad curativa: "y esta ya prouado que toda sanidad que se procura de hazer con solas palabras es peccado de superstición".[117] Es el mismo argumento que proponía Scot, para quien "por el poder de las palabras nada viene y nada va".[118]

En 1529, fray Martín de Castañega escribió, en su *Tratado de las supersticiones y hechicerías,* contra los conjuradores de nubes y tempestades, quienes afirmaban que con hechizos y campanadas eran capaces de manipular las tormentas generadas por demonios.[119] La misma opinión de Castañega aparece en *The Discoverie of Witchcraft*, aunque con un agregado anticatólico: "en tiempos de tempestades los papistas hacían sonar sus campanas contra los demonios".[120] Un tercer caso se da con el *Tratado de la verdadera y falsa prophecia* (1588), de José Horozco y Covarrubias, que consideraba la adivinación por agüeros –por ejemplo, a partir del vuelo de las aves– como una forma de adivinación supersticiosa.[121] Aun cuando *The Discoverie of Witchcraft* se publicó cuatro años antes que el *Tratado* de Horozco y Covarrubias, Scot también la considera superstición.[122]

No se necesitan más ejemplos para demostrar que en diversos casos las "supersticiones papistas" de Scot no sólo no tenían que ver con el catolicismo, sino que eran objetadas por intelectuales de éste. Por otra parte, Ciruelo, Castañega y Covarrubias, amén de la religión, compartían un mismo origen: eran españoles. El ejemplo de sus obras no sólo sirve para demostrar el rechazo, por parte de los católicos, a supersticiones igualmente reprobadas por Scot, sino también para dudar de aquella idea de que los españoles eran los más supersticiosos del continente. Por otra parte,

116. Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus*, p. 216.

117. Ibídem, p. 250.

118. Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 124. Sobre el uso de nóminas, Scot responde con acidez: *"My meaning is not, that these words, in the bare letter, can doo anie thing towards your ease or comfort in this behalfe; or that it were wholesome for your bodie or soule to weare them about your necke: for then would I wish you to weare the whole Bible"* (p. 162).

119. Fray Martín de Castañega, *Tratado de las supersticiones y hechicerías,* ed. Fabián Alejandro Campagne, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1997, p. 166.

120. *"Furthermore, was it not in times of tempests the papists use, or superstition, to ring their belles against divels; trusting rather to the tonging of their belles, than to their owne crie unto God with fasting and praier, assigned by him in all adversities and dangers"* (Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 152).

121. Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus*, p. 209.

122. *"As for birds, who is so ignorant that conceiveth not, that one flieth one waie, another another waie, about their privat necessities? And yet are the other divinations more vaine and foolish"* (Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 112).

teniendo en cuenta la fecha de publicación de los tratados de Castañega y de Ciruelo, es posible pensar que Scot haya tenido copias en su poder. Sin embargo, no parece ser el caso. En páginas anteriores, hemos aludido a cómo Scot emprende la tarea de construir una demonología católica a su gusto y comodidad, seleccionando y omitiendo pasajes de las obras de Jean Bodin y Heinrich Krämer a su antojo, entreverando incluso posiciones que eran diametralmente opuestas. Para el caso de las supersticiones, no creo que haya ocurrido lo mismo. No considero que Scot hubiese leído a los reprobadores españoles y escogido no incluirlos en su tratado. De todos modos, aun cuando parto de la premisa de que Scot no conocía la obra de los teólogos ibéricos, una de las ideas centrales del presente trabajo puede corroborarse de todos modos: aquella que sostiene que nuestro autor construye al "otro" católico (el cazador de brujas, el supersticioso) de manera más o menos arbitraria y, en no pocos casos, en oposición a los católicos realmente existentes. No fue necesario en el caso de la impugnación de supersticiones recurrir al mismo método que el utilizado con la demonología (la tergiversación de los documentos leídos). Finalmente termina resultando irrelevante si nuestro autor leyó o no a Ciruelo y a Castañega como hizo con Krämer y Bodin: el resultado es el mismo. En definitiva, *The Discoverie of Witchcraft* posee una de las características esenciales de todo tratado antisupersticioso: su meta no es la coincidencia objetiva entre descripción y realidad, sino que su mayor deseo es la posibilidad de dominar la diferencia.[123]

Dicho esto, resta una importante aclaración relacionada con la ideología y la otredad católica diseñada por Reginald Scot. Cuando se expresa aquí que todo aquello que constituye el papismo para nuestro *gentleman* es un armado ideológico, no significa ello que dicha construcción constituya una mera deformación de la realidad –más o menos cuidadosa, dependiendo del caso–. Como propone Eduardo Grüner basándose en el filósofo alemán Theodor Adorno, la ideología tiene siempre un "momento de verdad".[124] Lo que se busca proponer es que Scot no sólo describe el papismo como lo hace por inscribirse en una tradición anticatólica muy fuerte en Inglaterra, iniciada con los lolardos y reverdecida por la primavera reformista, sino también por los acontecimientos que le tocaba vivir en su presente histórico. Inglaterra era una isla sitiada desde afuera por las potencias católicas continentales, y desde adentro por la extensión de una de las formas más acabadas de cripto-catolicismo: la superstición. Si la amenaza externa lograba coordinar esfuerzos con aquellos católicos que aún vivían

123. Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus*, pp. 195-196.

124. Eduardo Grüner, "Marx, historiador de la praxis", en Karl Marx, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, trad. Ediciones en Lenguas Extranjeras Moscú, Buenos Aires, Ediciones Luxemburg, 2007, p. 67.

en el reino, y utilizaba para ello la cotidianidad de la superstición, la corona protestante más importante de Europa corría serios riesgos de ser derrotada. *The Discoverie of Witchcraft* está permeado por el miedo. Dicho temor, sin embargo, ¿resultaba justificado?

Creo que resulta posible ensayar una respuesta afirmativa. La causa más poderosa para dicha sensación no sólo proviene de la pervivencia de un catolicismo residual en la isla, sino también de la llegada de misiones desde el continente, con el objetivo de evaluar y fortalecer los bastiones de la fe romana.[125] Los sacerdotes del lustro mariano fueron los elementos esenciales de continuidad entre 1558 y la llegada de seminaristas católicos desde mediados de la década de 1570.[126] La más importante de las misiones enviadas desde el continente fue la de 1580-1581, que tuvo como protagonistas a los jesuitas Robert Persons y Edmund Campion[127]. Existe una disputa historiográfica acerca de si la llegada de los jesuitas tenía intereses religiosos –fortalecer el catolicismo recuperando el terreno teológico perdido– o políticos –acabar con el conformismo de los católicos, minar la legitimidad del reinado de Isabel–.[128] Es posible que lo más sensato sea resolver la disputa entendiendo que ambas esferas no deberían entenderse por separado, pues estaban interconectadas. Efectivamente, la eliminación del conformismo en los católicos ingleses fue uno de los objetivos trazados por la misión de los jesuitas.[129] La pretensión era erradicar de la comunidad católica la idea de convivencia con el protestantismo, y reconquistar a través de misiones catequéticas aquella

125. La historiografía de la Reforma inglesa sufrió un cambio radical en los últimos veinticinco años, cuando se pasó de la idea de un rápido y completo triunfo del protestantismo, hacia otra caracterizada por la lentitud y la no inmediatez del mismo fenómeno. Sobre la moderación de los éxitos iniciales, véase Andrew Muldoon, "Recusants, Church-Papists, and «Comfortable» Missionaries: Assessing the Post-Reformation English Catholic Community", *The Catholic Historical Review*, 86:2 (2000), *passim*.

126. Andrew Muldoon, "Recusants, Church-Papists, and «Comfortable» Missionaries", p. 247.

127. Peter Lake y Michael Questier, "Puritans, Papists, and the «Public Sphere» in Early Modern England: The Edmund Campion Affair in Context", *The Journal of Modern History*, 72:3 (2000), p. 600.

128. El historiador Michael Carrafiello plantea que la misión tenía exclusivamente fines políticos, ya que más que una propuesta pastoral los jesuitas pretendían una reforma política con miras a que Inglaterra retornara a la senda del catolicismo. Carrafielo se opone así a la ya clásica idea de los historiadores Christopher Haigh y John Bossy, para quienes los jesuitas llegaron a la isla con una finalidad netamente catequética (Andrew Muldoon, "Recusants, Church-Papists, and «Comfortable» Missionaries", p. 255; Cristopher Haigh, *English Reformations: Religion, Politics and Society under the Tudors,* Oxford, Oxford University Press, 1993; John Bossy, *The English Catholic Community, 1570-1850*, Oxford, Darton, Longman & Todd, 1976).

129. Alexandra Walsham, "Miracles and the Counter-Reformation Mission to England", *The Historical Journal*, 46:4 (2003), p. 793.

parte de la población inglesa que se había convertido al anglicanismo. Para ello, los misioneros y seminaristas utilizaron todos los recursos teológicos a su disposición –milagros, exorcismos– para atraer la atención del laicado.[130] En la Inglaterra de Scot, los católicos ingleses utilizaron lo sobrenatural como arma de proselitismo.[131] En su rol de minoría en la Inglaterra protestante, el catolicismo debió apelar a una permanente inmanencia del orden sobrenatural, enfatizando el poder de la Iglesia católica para producir diferentes portentos y maravillas a través de los sacramentos, los rituales y los objetos consagrados.[132] La misión catequética devino en polémica y amenaza política cuando Edmund Campion solicitaba abiertamente permiso para debatir con el *Privy Council* cuestiones de teología, reclamando incluso la presencia de Isabel en las disputas.[133]

Es este mismo contexto histórico el que constituye el "momento de verdad" en la ideología de *The Discoverie of Witchcraft*. La otredad católica que Scot crea no constituye una mera deformación de la realidad, sino que hace referencia a una efectiva penetración de los enemigos religiosos de Inglaterra en su interior. La insistencia por desacreditar los exorcismos, las misas, los conjuros, los amuletos demuestra indirectamente el arraigo que tenían entre la gente común.[134] La utilización de la hipérbole y la exageración para el caso de la relación entre catolicismo y superstición respondía al inestable contexto del reinado de Isabel. Respondía también al intento de reintroducir el catolicismo en la isla por medio de seminaristas y misioneros, lo que potencialmente significaba el debilitamiento de la legitimidad monárquica de la reina Tudor y la incubación de ingleses dispuestos a traicionar a su soberana por no profesar su religión. Ya había existido un conato de regicidio en 1570; la propagación del catolicismo revivía temores a una repetición. Scot expresa el peligro de la existencia de traidores por medio del rechazo a los efectos de los maleficios, afirmando que, si aquello fuese posible, los papistas o conspiradores ya hubiesen quitado a Inglaterra su joya más preciosa: la reina.[135] El tratado de Scot fue escrito en una época de guerra, que además

130. Ibídem, pp. 800-801.

131. Ibídem, pp. 780-781.

132. Ibídem, p. 812.

133. Peter Lake y Michael Questier, "Puritans, Papists, and the «Public Sphere»", pp. 602-604. Campion fue ejecutado como traidor en diciembre de 1581, y desde 1970 es santo de la Iglesia católica, reconocido como uno de los cuarenta mártires católicos de Inglaterra y Gales.

134. Alexandra Walsham, "Miracles and the Counter-Reformation Mission to England", p. 807.

135. *"Againe, who will mainteine, that common witchcrafts are not cousenages, when the .great and famous witchcrafts, which had stolne credit not onlie from all the common people, but from men of great wisdome and authoritie, are discovered to be beggerlie slights of*

se producía en una sociedad que creía vivir en el final de los tiempos.[136] Su innovación reside en plantear la relación entre creer en la eficacia de hechizos y en el catolicismo con la traición; pero la vinculación del papismo con la deslealtad era un recurso utilizado también por la corona.[137] El peligro que implicaba el criptocatolicismo que se disfrazaba de prácticas cotidianas era que, cuando los enemigos de Inglaterra se encontrasen en sus puertas, las hallaran abiertas de par en par.

Por lo tanto, nuestro autor se expresa como lo hace no sólo por inscribirse en una secular tradición anticatólica, sino también por el cúmulo de acontecimientos recientes: la excomunión de Isabel, la invasión a los Países Bajos, las misiones a Inglaterra, las tensiones con el Papado y España. Sin embargo, entender a Scot sólo como alguien que observa su actualidad y hace referencia a un peligro real –el intento del catolicismo por recuperar el terreno perdido– sería condicionar los objetivos y las dimensiones de *The Discoverie of Witchcraft*. El autor del tratado es tan observador de una realidad como creador de otra. No hay mayor evidencia del carácter performativo de su obra (en el sentido de que crea una verdad) que la otredad católica. Mientras que historiadores como Sydney Anglo y Phillip Almond

---

cousening varlots? Which otherwise might and would have remained in a perpetuall objection against me. Were there not three images the of late yeeres found in a doonghill, to the terror & astonishment of manie thousands? In so much as great matters were thought to have beene pretended to be doone by witchcraft. But if the Lord preserve those persons (whose destruction was doubted to have beene conjunng intended therby) from all other the lewd practises and attempts of their enimies; I feare not, but they shall easilie withstand these and such like devises, although they should indeed be practised against them. But no doubt, if such bables could have brought those matters of mischeefe to passe, by the hands of traitors, witches, or papists; the place we should long since have beene deprived of the most excellent Jewell and comfort that we enjoy in this world. Howbeit, I confesse, Latine. that the feare, conceipt, and doubt of such mischeefous pretenses may breed inconvenience to them that stand in awe of the same. Howeit, I confesse that the feare, conceipt and doubt of such mischeefous pretenses may breed inconvenience to them that stand in awe of the same. And I wish that even for such practices be punished with all extremitie: because therein is manifested a traitorous heart to the Queene, and presumption against God" (Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 124).

136. Phillip Almond, *England's First Demonologist*, p. 26.

137. Cuando las relaciones entre Inglaterra y las potencias católicas del continente entraron en estado terminal, a fines de la década de 1560, no fueron pocos los católicos ingleses que actuaron más como católicos que como ingleses. No sólo mediante la no asistencia a las celebraciones religiosas en las parroquias locales, sino también participando en las rebeliones de Norfolk, Sussex y York (entre otras regiones), durante el bienio 1569-1571, en las que se levantaron tanto miembros de la *gentry* local como trabajadores de sus tierras. Más de 700 rebeldes fueron ejecutados bajo ley marcial por los cargos de traición, conspiración y rebelión (John Bennett Black, *The Reign of Elizabeth*, p. 143; Diarmaid McCulloch, *The Later Reformation in England*, p. 32.) Lake y Questier proponen que, pese al recelo del gobierno inglés, era minoritario el grupo de católicos ingleses que ataba sus creencias a la necesidad de acabar con Isabel y su reinado. (Peter Lake y Michael Questier, "Puritans, Papists, and the «Public Sphere»", pp. 588, 601).

consideran que las motivaciones de Scot para escribir su libro se relacionaban con su horror ante la mecánica de los juicios brujeriles, la ejecución de inocentes por crímenes que ni siquiera terminaban de comprender o la proliferación de aquellos procesos en Inglaterra, yo propongo que la cuidadosa asociación del papismo con cualquier forma de corrupción terminó por constituir uno de las finalidades primordiales de Reginald Scot en este texto.[138]

Conclusión: la utilidad de la otredad

Es difícil sobreestimar el carácter ilegítimo que para una porción de los súbditos ingleses tenía el reinado isabelino en sus primeros años. Más allá de que María Tudor alcanzó niveles de impopularidad elevados, no se dudó jamás de su derecho a acceder al trono, mientras que Isabel era fruto de la relación extramatrimonial de Enrique VIII con la plebeya Ana Bolena. Sobre todo entre el amplio colectivo católico en Inglaterra, Isabel carecía de legitimidad. Desde 1558 se desarrolló un elaborado programa de propaganda para la construcción pública de la figura de Isabel; sin embargo, la transformación de la reina bastarda en Gloriana no hubiese sido posible sin la voluntad de imponer una conformidad religiosa sobre la base del anglicanismo en la isla.[139] Por ello es que la salud del gobierno inglés iba de la mano con la de la Iglesia anglicana, no sólo porque esa Iglesia tenía como Suprema Gobernante a la monarca,[140] sino también porque la legitimidad de la autoridad política tal como existía dependía de la extirpación del catolicismo y de la difusión del protestantismo. Si a este cuadro general se le agrega que desde 1569 la principal potencia católica –España– y la Santa Sede llamaron a desconocer la autoridad de la reina, la identificación entre patriotismo y protestantismo quedaba sellada, como también sellada quedaba la asociación entre disidente religioso y traidor político.[141]

138. Véase Sydney Anglo, "Reginald Scot's Discoverie of Witchcraft", p. 108; Phillip Almond, *England's First Demonologist*, pp. 13-14.

139. Leticia Álvarez Recio, *Rameras de Babilonia,* pp. 97-98.

140. A diferencia del título de *Supreme Head of the Church* escogido por su padre, Isabel prefirió para ella el de *Supreme Governor of the Church* (Diarmaid McCulloch, *The Later Reformation in England,* p. 26).

141. El Parlamento inglés convirtió en alta traición la práctica del catolicismo en 1571. Los castigos incluían multas, confiscación de bienes, la cárcel e incluso la ejecución (Leticia Álvarez Recio, *Rameras de Babilonia*, p. 111, n. 50; Arnold Pritchard, *Catholic Loyalism in Elizabethan England*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1979, p. 7).

La construcción de legitimidad por parte de la monarquía inglesa frente a la amenaza católica dio origen a una profunda batalla ideológica caracterizada por la disputa política, la creación y la manipulación de símbolos, discursos y representaciones. Aun cuando el conflicto podía presentar una máscara esencialmente religiosa, lo que estaba en juego era la existencia de la monarquía inglesa tal como se había organizado luego de la Reforma.[142] Insisto en que la cuestión no debería girar en torno a si la disputa resultaba más política o religiosa: reunía ambas características a la vez, y probablemente con la misma intensidad. El carácter extranjero del papismo amenazaba y ayudaba a constituir la autonomía de la Inglaterra protestante. Así, las necesidades del gobierno y de la verdadera religión se fusionaban.[143] Los reprobadores de supersticiones en general consideraban que aquello que rechazaban erosionaba desde adentro la fortaleza cristiana.[144] Scot no era la excepción: extirpando las supersticiones y rechazando los postulados de la demonología radical, se eliminaba uno de los caminos directos por los cuales el diablo tentaba a los hombres a volcarse hacia las filas del anticristo romano.[145] No se podía creer en el vuelo de las brujas y en la capacidad curativa de las palabras sin caer en las huestes del papismo; y no se podía ser papista sin traicionar a la divinidad y a Isabel, su elegida.[146] Creencias como aquéellas no eran inocuas. Al discurso anticatólico de Scot, poco le importaba si la persecución de brujas no era realmente monopolio del catolicismo, o si los teólogos de la Santa Sede rechazaban las mismas supersticiones que él. Esto se debe a que, como propone Terry Eagleton, los discursos que construyen al otro como sujeto son expresiones retóricas, en las cuales la verdad y el conocimiento sólo tienen una función subordinada.[147] Scot dedica cientos de páginas a construir la otredad católica, encerrando allí todas las desviaciones posibles; manipula (creándola) la identidad papista a gusto, para luego proceder a demolerla paciente-

142. Peter Lake y Michael Questier, "Puritans, Papists, and the «Public Sphere»", p. 589.

143. Ibídem, p. 591.

144. Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus,* p. 165.

145. *"Howbeit, by the waie I must confesse, that I take that sentence to be spoken of Antichrist, to wit: the pope, who miraculouslie, contrarie to nature, philosophie, and all divinitie, being of birth and calling base, in learning grosse; in value, beautie, or activitie most commonlie a verie lubber, hath placed himselfe in the most loftie and delicate seate, putting almost all christian princes heads, not onelie under his girdle, but under his foote"* (Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 74).

146. La idea de la Iglesia romana como estandarte de la superstición, y de la superstición como atajo hacia el demonio, ya había sido sostenida por Calvino, el teólogo más citado por Scot (Jane Davidson, *Early Modern Supernatural: The Dark Side of European Culture, 1400-1700*, California, Praeger, 2012, p. 108).

147. Terry Eagleton, *Ideología. Una introducción*, trad. Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós, 1997, p. 252.

mente. Nuevamente, creer que el responsable de *The Discoverie of Witchcraft* se dedicó a ficcionalizar un discurso completamente enajenado de su contexto histórico-cultural es incorrecto. Había católicos en Inglaterra que amenazaban a la monarquía protestante; el peligro era *real,* aun cuando las caracterizaciones que de ese peligro se hacía fuesen ideológicas.[148]

La necesidad de colmar el imaginario de la población inglesa con una otredad católica impía llevó a utilizar los más diversos vehículos para la transmisión de esa idea. La tesis que aquí se intentó exponer es que la obra más trascendente de Scot fue un eslabón –aunque de los más originales y elaborados– de la historia cultural del anticatolicismo que había irrumpido en Inglaterra desde hacía más de un siglo, pero que se potenció en el decenio inmediatamente anterior a 1580. En este sentido, constituiría otra equivocación pensar que su escepticismo demonológico y la reprobación de supersticiones fueron una simple excusa. La dedicación de espacios en el presente trabajo a la explicación de los motivos por los que Scot objetaba la creencia en el *sabbat* y la eficacia de la praxis supersticiosa tuvo por objeto demostrar que aquéllos no se fundan en el anticatolicismo. Al contrario, las causas son puramente teológicas. Lo que hizo Scot fue utilizar la incredulidad demonológica y la crítica a las supersticiones como *vehículo* de su anticatolicismo. Antipapistas contemporáneos expresaron sus ideas en poemas, cuentos, obras de teatro; Scot escribió *The Discoverie of Witchcraft*. Siendo el suyo, en parte, un ejercicio intelectual para desmontar el edificio teórico de la demonología radical, Scot asoció la aceptación de esos postulados principalmente con el catolicismo, pero también con lo hispánico. No es ocioso recordar que la creencia en brujas era para Scot una ataque inconmensurable a la majestad divina, por lo que, al hacer de los católicos los principales perpetuadores de dicho ultraje, lo que hacía era transformarlos en enemigos directos de la deidad, y por ser de derecho divino las monarquías, también se lesionaba a su ocupante. La superstición también constituía un crimen de lesa majestad en tanto que resultaba una expresión más de catolicismo y, por lo tanto, una traición a la corona. La reina Isabel era la contracara de la otredad católica, representante de la verdadera

148. Tan real era el peligro, que en 1605, y en una suerte de profecía autocumplida, un grupo de católicos liderado por Guy Fawkes fue descubierto colocando explosivos para la voladura del Parlamento, durante la apertura de las sesiones de aquel año. Véase: Antonia Fraser, *Faith and Treason: The Story of the Gunpowder Plot*, Nueva York, Doubleday, 1997. Existe También la idea de que, cuando William Shakespeare escribió *Macbeth*, se inspiró en los acontecimientos de noviembre de 1605, y que la figura de las tres brujas representaría a los jesuitas complotados (Garry Willis, *Witches anbd Jesuits: Shakespeare's Macbeth,* Oxford, Oxford University Press, 1996; Richard Wilson, "The Pilot's Thumb: *Macbeth* and the Jesuits", en *The Lancashire Witches: Histories and Stories*, ed. Robert Poole, Manchester, Manchester University Press, 2003, pp. 126-145.

cristiandad en la tierra, una monarca que para nuestro autor no auspiciaría la persecución de un crimen imaginario, ni –por ejemplo– consultaría oráculos.[149]

Asimismo, es posible abordar los aspectos aquí analizados de *The Discoverie of Witchcraft* como botón de muestra de la desmesurada pretensión de control sobre los aspectos más insignificantes de la vida de las personas que caracterizó a la Europa moderna.[150] Tal como explica Euan Cameron, la jerarquización y la uniformidad racional en la sociedad necesariamente incluyeron la evaluación de creencias y costumbres populares, sin importar la fracción del cristianismo dentro de la cual se inscribiese el gobernante.[151] Las autoridades centrales se esforzaban por imponer un orden moral que iba más allá del comportamiento público de los sujetos.[152] ¿Y qué evidencia más cabal de la voluntad de penetrar las fibras íntimas de quienes vivieron en la época estudiada que el anhelo de extirpar las supersticiones? Es así como, en ese afán de control social, el poder va más allá de la prohibición, busca crear prácticas, discursos, representaciones.[153] El poder halla tanto en sus capacidades destructivas como en las creadoras su verdadera posibilidad de triunfo.[154] Scot no sólo repudia creencias y saberes compartidos por la gran mayoría de quienes vivieron en su época, sino que desarrolló un discurso complejo para reemplazarlo. No necesitó ser un intelectual orgánico isabelino, formar parte de las más altas esferas de gobierno. Él era un simple miembro de la *gentry,* lo que demuestra el carácter circular del poder, que funciona en cadena, que transita transversalmente.[155]

Por último, entre las fuerzas centrípetas que colaboran en la formación de los Estados modernos, suelen considerarse la existencia de un ejército permanente, un sistema tributario y una maquinaria burocrático-administrativa. Además del clásico trinomio, el historiador James Sharpe convoca a no olvidar, como elemento formativo de las estructuras estatales temprano-modernas, la ideología.[156] Por ello, a la consabida propuesta

149. *"But indeed, men that have learned Christ, and beene conversant in his word, have discovered and shaken off the vanitie and abhomination heereof But if those doctors had lived till this daie, they would have said and written, that oracles had ceased, or rather beene driven out of England in the time of K. Henrie the eight, and of Queene Elizabeth his daughter; who have doone so much in that behalf"* (Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 94).

150. Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus*, p. 335.

151. Euan Cameron, *Enchanted Europe*, pp. 174-175.

152. Laura Stokes, *Demons of Urban Reform,* p. 132.

153. Michel Foucault, *La microfísica del poder*, p. 186.

154. Fabián Alejandro Campagne, *Homo catholicus, Homo superstitiosus*, p. 450.

155. Michel Foucault, *La microfísica del poder*, p. 146.

156. James Sharpe, "State Formation and Witch-Hunting in Early Modern England", en *Hexenprozess und Staatsbildung,* eds. Dieter Bauer, Johannes Dillinger y Jürgen Michael

weberiana que señala que la formación de nuevos Estados y la lucha de nuevos soberanos para establecer su poder tendía a crear un monopolio de la violencia, habría que agregar una misma predisposición en el campo de la conformidad ideológica. Y, como explica la historiadora Christina Larner, conformidad ideológica en el siglo XVI significaba abierta adhesión a la forma de cristianismo privilegiada por el gobierno de una determinada región.[157] En conclusión, Reginald Scot fue uno más de los tantos contribuyentes a la configuración de la identidad inglesa y la realización de la supremacía protestante; ambas cuestiones, fuente del dominio ideológico necesario para sostener las tendencias que caracterizan el surgimiento y el desarrollo de las formaciones estatales modernas; en este caso, específicamente en Inglaterra.

Schmidt, Bielefeld, Verlag für Regionalgeschitche, 2000, p. 62.

157. Christina Larner, *Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief*, Oxford, Blackwell, 1984, p. 124.

Juzgando jueces: una mirada luterana sobre el Sínodo de Dordrecht (1618-1619)

Fernando Di Iorio

Universidad de Buenos Aires

Introducción

Suele considerarse como uno de los acontecimientos más importantes de 1618 la defenestración de Praga, que diera comienzo a la contienda bélica más devastadora de la temprana modernidad: la Guerra de los Treinta Años (1618-1648). Sin embargo, no fue el único evento sobresaliente de aquel año: el inicio de las sesiones de la asamblea teológica más importante al interior del colectivo calvinista constituye un hecho en absoluto menor.

El Sínodo de Dordrecht (1618-1619) es el corolario de un proceso teológico-político que hunde sus raíces en el último cuarto del siglo XVI, en cuyas sesiones se dirimió una situación rayana en la guerra civil entre el estatúder *(stadtholder)* de las Provincias Unidas, Mauricio de Nassau, y el gran pensionario *(raadspensionaris)* de la provincia de Holanda, Jan van Oldenvarnebelt. Herederos del legado de Guillermo el Taciturno, el primero por ser su hijo y el segundo su principal consejero, representaban visiones políticas distintas: la centralización y el anhelo de monarquía constitucional por parte del estatúder, y la mayor autonomía de las provincias y la defensa del republicanismo por parte del gran pensionario. A estas diferencias se suman sus posturas ante la extensa guerra de independencia que los neerlandeses libraron contra la Corona española. Esgrimiendo que el impacto de los embargos españoles complicaba la situación financiera de la República, el gran pensionario holandés se convirtió en el principal gestor de la Tregua de los Doce Años (1609-1621).[1] Mientras que, por su parte, Mauricio sólo procuraba continuar con la contienda de cualquier manera.

1. Sobre la guerra de independencia neerlandesa y la Tregua de los Doce Años, véanse Alberto Tenenti, *La Edad Moderna, siglos XVI-XVIII*, trad. Ignasi Riera, Barcelona, Crítica, 2003 (1997), pp. 112-118; Jonathan I. Israel, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall, 1477-1806*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 399; Perez Zagorín, *Revueltas y revoluciones en la Edad Moderna II. Guerras revolucionarias*, trad. Teresa Flores, Madrid, Cátedra, 1986 (1982), pp. 108-155; Geoffrey Parker, *Europa en crisis, 1598-1648*, trad. Alberto Jiménez, Madrid, Siglo XXI, 1986 (1980), pp. 155-173.

Ambos rivales terminaron por escudarse detrás de otros dos personajes en idéntica situación: Francisco Gomaro, principal defensor de la doctrina de la predestinación desarrollada por el sucesor de Calvino, Teodoro de Beza,[2] y Jacobo Arminio, encargado por el consistorio de Ámsterdam de refutar las primeras críticas hacia aquella teoría, pero que terminó aceptándolas al punto de profundizarlas.

Carl Bangs, uno de los biógrafos contemporáneos más importantes de Arminio, establece un quiebre con su nombramiento como profesor de teología en Leiden (1603): la inmediata oposición que generó esta decisión implicó que las fuerzas teológico-políticas que de alguna forma habían coexistido pacíficamente desde comienzos de la reforma religiosa entraran en conflicto.[3] No obstante, tan temprano como en sus años de estudiante universitario en la misma Leiden (1576-1581), Arminio ya había comenzado a evidenciar sus desacuerdos con la ortodoxia calvinista, en cuestiones como la relación entre Iglesia y Estado.[4] Por otro lado, si bien nunca rechazó la doctrina de la predestinación, probablemente desde su ordenación como ministro en Ámsterdam (1588) se inclinó hacia una versión infralapsaria de la misma.[5] Esta postura, que ubicaba al decreto de Dios sobre la elección o la reprobación de los hombres con posterioridad al pecado original, se encontraba en franca oposición a la tesis denominada supralapsaria: según Beza, ésta implicaba que la divinidad había decretado la elección o la reprobación incluso antes de la Creación.

Los debates doctrinales que protagonizara Arminio en sus años de profesor (1603-1609) han sido analizados recientemente por Keith D. Stanglin. Para este historiador, la reacción de Arminio contra el supralapsarianismo, tradicionalmente considerada como el punto de partida de la polémica, es en realidad la consecuencia de su pensamiento relativo a la garantía de la salvación.[6]

Lo cierto es que la muerte del teólogo, en 1609, no sólo impidió concretar un debate entre su postura y la de Gomaro a fin de solucionar

2. Sobre Teodoro de Beza y el posterior desarrollo de la doctrina de la predestinación, véanse Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 219-226; Bengt Hagglund, *History of Theology*, St. Louis, Concordia Publishing House, 1968, pp. 267-268.

3. Carl Bangs, "Arminius and the Reformation", *Church History*, 30:2 (1961), p. 162.

4. Robert E. Picirilli, *Grace, Faith, Free Will. Contrasting Views of Salvation: Calvinism and Arminianism*, Nashville, Randall House Publications, 2002, p. 4.

5. Theoodor Marius van Leeuwen, "Introduction: Arminius, Arminianism, and Europe", en *Arminius, Arminianism, and Europe: Jacobus Arminius (1559/60-1609)*, eds. Theodoor Marius van Leeuwen, Keith D. Stanglin y Marijke Tolsma, Leiden, Brill, 2009, p. xi.

6. Keith D. Stanglin, *Arminius on the Assurance of Salvation: The Context, Roots and Shape of the Leiden Debate (1603-1609)*, Leiden, Brill, 2007, p. 10.

sus diferencias doctrinales: al año siguiente, sus principales discípulos, entre los que se encontraban Simon Episcopius y Jan Uytenbogaert, publicaron una amonestación *(remonstrance)* compuesta por cinco artículos que se alejaban notoriamente de la ortodoxia gomarista. Aquella declaración negaba que la gracia fuese irresistible, basaba la predestinación en la presciencia de Dios, y afirmaba que Cristo había muerto por todos los hombres y no únicamente por los elegidos, remarcando de todos modos que la salvación era concedida a los que creían.[7] Los remonstrantes no rechazaban la confesión y el catecismo aunque consideraran que no eran cánones permanentes e inmutables de la fe, mientras que también defendían que las autoridades seculares intervinieran en las disputas teológicas para preservar la paz y evitar cismas en la Iglesia.[8] La respuesta a este documento no se hizo esperar, e inmediatamente la ortodoxia calvinista publicó una contra-amonestación *(contra-remonstrance)* que rechazaba la postura arminiana y la invertía en su totalidad. Las conferencias de La Haya (1610) y Delft (1612), así como la resolución de 1614 en la que los Estados Generales prohibieron la discusión de controversias en los púlpitos, no lograron detener los enfrentamientos teológicos entre ambos bandos.[9]

Finalmente, bajo presión de los contrarremonstrantes encabezados por Gomaro, el estatúder accedió a que se organizara un sínodo nacional en 1618. Fruto de sus sesiones son los *Cánones de Dordrecht*, que reafirmaron la ortodoxia y desde entonces formaron un triduo confesional calvinista junto con las dos *Confesiones Helvéticas* (1536, 1566) y el *Consenso de Zúrich* (1549).[10] La doctrina arminiana o remonstrante fue consecuentemente condenada por herética. Quienes la defendieron fueron expulsados de sus cargos, y su principal soporte político (Van Oldenvarnebelt) fue ejecutado el 13 de mayo de 1619. Sólo a la muerte de Mauricio de Nassau, en 1625, Episcopius y Uytenbogaert pudieron volver de su exilio, viéndose por fin beneficiados por la supuestamente impoluta atmósfera de tolerancia de las Provincias Unidas.

7. Richard Stauffer, "La reforma y los protestantismos", en *Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes I*, ed. Henri-Charles Puech, trad. Manuel Mallofret, Madrid, Siglo XXI, 1981 (1972), pp. 327-328.

8. Hendrik Cornelis Rogge, "Remonstrants", *The New Schaff-Herzog Enciclopedia of Religious Knowledge,* Grand Rapids, Baker Book House, 1953 (1909), vol. IX, p. 482.

9. Ibídem, p. 482.

10. Heinz Schilling, "Confessional Europe", en *Handbook of European History, 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, eds. Thomas A. Brady Jr., Heiko A. Oberman y James D. Tracy, Leiden, Brill, 1995, p. 641.

El Sínodo en clave historiográfica

Debemos retroceder hasta el último cuarto del siglo XIX para considerar uno de los primeros análisis sobre el desenlace de la problemática arminiana. En su *Creeds of Christendom,* de 1876, Phillip Schaff recurre a un abordaje predominantemente acontecimental, en el que destaca tanto un antagonismo como una similitud: la contraposición entre la consistente, lógica y conservadora ortodoxia calvinista y el elástico, progresivo y cambiante liberalismo arminiano;[11] y el paralelismo entre la *Fórmula de la Concordia* y los *Cánones de Dordrecht*, por haber consolidado ambos la ortodoxia a expensas de la libertad, sancionado un estrecho confesionalismo y ampliado la brecha entre las dos ramas del protestantismo.[12]

Un segundo hito lo constituye el ya clásico trabajo de Herbert Darling Foster, publicado en las páginas de la *Harvard Theological Review* en 1923.[13] Éste enfatiza la influencia política ejercida en el Sínodo, visible en la predeterminación de condenar a los remonstrantes, en la posterior ejecución de Van Oldenvarnebelt y en el papel asumido por Gomaro en su afán de propagar su personal animosidad contra los arminianos.[14] En materia teológica, Foster resalta el lugar secundario de la predestinación en la teoría del propio Calvino, mediante el relevo de las varias ediciones de la *Institutio Religionis Christianae*.[15] Foster se inclinaba por buscar en el proceso político previo y no tanto en las diferencias doctrinales entre ambos bandos las razones que llevaron a la expulsión de los arminianos tanto de la Iglesia como del país.

La publicación de una colectánea con motivo de los trescientos cincuenta años del comienzo de las sesiones en Dordrecht (1968) forma parte del tercer momento historiográfico. Peter De Jong, editor de aquel trabajo y dueño de una mirada ortodoxa que no se esfuerza en disimular, marcaba la progresiva predominancia que tuvo la Iglesia sobre el Estado neerlandés desde finales del siglo XVI, ejemplificada en las prevenciones que los Estados Generales tuvieron respecto de la reunión de un sínodo nacional, y en el hecho de que retrasaran dicha convocatoria hasta 1618.[16] Los ar-

11. Phillip Schaff, *The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes*, Grand Rapids, Baker Book House, 1931 (1876), vol. I, p. 509.

12. Ibídem, p. 515.

13. Herbert Darling Foster, "Liberal Calvinism: The Remonstrants at the Synod of Dort in 1618", *Harvard Theological Review*, 16:1 (1923), pp. 1-37.

14. Ibídem, pp. 2-4.

15. Ibídem, pp. 4-6.

16. Peter Y. De Jong, "The Rise of the Reformed Churches in the Netherlands", en *Crisis in the Reformed Churches: Essays in Commemoration of the Great Synod of Dort, 1618-1619*, ed. Peter Y. De Jong, Grandville, Reformed Fellowship, 2008 (1968), p. 32.

minianos, vistos entonces como defensores de un mayor control estatal de la Iglesia, comprobaron a la muerte de Arminio su posición minoritaria en el universo eclesiástico neerlandés, lo cual según De Jong provocó que comenzaran a temer la reunión de un sínodo nacional más que cualquier otro peligro.[17]

Tres años más tarde, se edita una compilación sobre asambleas y concilios en general, que contenía un pequeño texto sobre las impresiones de uno de los enviados ingleses al sínodo, John Hales.[18] Se rastrea allí el paso del optimismo al desencanto por parte del clérigo inglés: la decisión de impedir a los arminianos aparecer como un partido, así como su posterior expulsión a principios de 1619, implicaron el acercamiento de Hales hacia las posturas más moderadas y su disgusto para con las más ortodoxas. Dos salvedades deben realizarse aquí. En primer lugar, la clara distancia con el trabajo precedente: la explícita defensa que De Jong ofrece sobre el proceso contrasta con la figura de un personaje que formuló importantes críticas a ciertas decisiones del cónclave. En segundo lugar, el análisis de Robert Peters dio inicio a un creciente interés de los historiadores por la cuestión arminiana en Inglaterra, cuyo punto más álgido lo constituyó el debate que tuvo lugar en las páginas de *Past and Present* entre 1983 y 1987.[19]

El siguiente abordaje forma parte de una recopilación aparecida en 2005 sobre religiosidad e intercambio cultural en la Europa del siglo XVII.[20] Jan Rohls afirma en este trabajo que los contrarremonstrantes no sólo objetaron las desviaciones arminianas sobre la doctrina de la predestinación, sino que además acusaban a sus adversarios de adoptar miradas socinianas en lo que respecta a cuestiones tales como la satisfacción, la justificación y el pecado original.[21] Igualmente, la originalidad de esta síntesis

17. Ibídem, p. 35.

18. Robert Peters, "John Hales and the Synod of Dort", en *Councils and Assemblies: Papers Read at the Eighth Summer Meeting and the Ninth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, eds. Geoffrey J. Cuming y Derek Baker, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 277-288.

19. Véase Peter White, "The Rise of Arminianism Reconsidered", *Past and Present*, 101 (1983), pp. 34-54; William Lamont, "Comment: The Rise of Arminianism Reconsidered", *Past and Present*, 107 (1985), pp. 227-231; Peter Lake, "Calvinism and the English Church, 1570-1635", *Past and Present*, 114 (1987), pp. 32-76; Nicholas Tyacke, "The Rise of Arminianism Reconsidered", *Past and Present*, 115 (1987), pp. 201-216; Peter White, "A Rejoinder", ibídem, pp. 217-229.

20. Jan Rohls, "Calvinism, Arminianism and Socinianism in the Netherlands until the Synod of Dort", en *Socinianism and Arminianism: Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-century Europe*, eds. Martin Muslow y Jan Rohls, Leiden, Brill, 2005, pp. 3-48.

21. Ibídem, p. 34.

radica en considerar ciertas cuestiones del proceso prácticamente obliteradas por los especialistas precedentes: la imposibilidad de que los remonstrantes enviaran sus propios representantes al Sínodo, la prerrogativa de las autoridades seculares de verificar las demandas teológicas sin examinarlas, y la prohibición de que los arminianos abandonaran Dordrecht sin permiso, aun habiendo sido expulsados del sínodo.[22] Por otra parte, la tolerancia religiosa de las Provincias Unidas es vista por este autor como una consecuencia del fallido intento contrarremonstrante por consolidar una única confesión, dando lugar a un pluralismo que los incluyó junto a arminianos, católicos, menonitas y socinianos.[23]

Dos publicaciones aparecidas en 2011 completan el panorama historiográfico. La primera de ellas es un artículo que indaga sobre las influencias teológico-filosóficas de los ortodoxos calvinistas entre 1550 y 1700, quienes para el autor representan una corriente a la que denomina escolasticismo reformado.[24] En aquel período, determinado por una mixtura entre la escolástica medieval, la reforma del siglo XVI y el racionalismo científico temprano, los calvinistas y los arminianos de Dort eran vistos como pensadores sintéticos: intentaron acomodar la filosofía aristotélica y platónica, además del racionalismo temprano, a las Escrituras, a menudo consideradas como un libro de teología.[25]

Finalmente debemos mencionar la más reciente y ambiciosa colección de estudios sobre el proceso asambleario: fruto de una conferencia internacional organizada en 2006, *Revisiting the Synod of Dordt (1618-1619)* reúne investigaciones de matriz filosófica, antropológica, lingüística, e incluso iconográfica.[26] De todos modos, sus dos editores consideran que la serie de artículos debe verse sólo como una preparación académica para la conmemoración de los cuatrocientos años del evento.[27]

Ahora bien, salvo una brevísima mención en una obra de otra índole temática, ningún especialista ha considerado hasta el momento la única perspectiva luterana contemporánea sobre los sucesos de 1618-1619: me refiero a la *Diaskepsis Theologica,* del alemán Nicolaus Hunnius, editada en 1626.[28] En las páginas que siguen, trataremos de identificar los aportes

22. Ibídem, pp. 38-40.

23. Ibídem, p. 47.

24. Barend J. van der Walt, "Flagging Philosophical Minefields at the Synod of Dort (1618-1619) – Reformed Scholasticism Reconsidered", *Koers*, 76:3 (2011), p. 510.

25. Ibídem, p. 517.

26. *Revisiting The Synod of Dordt (1618-1619)*, eds. Aza Goudriaan y Fred van Lieburg, Leiden, Brill, 2011.

27. Aza Goudriaan y Fred van Lieburg, "Introduction", en *Revisiting The Synod of Dordt*, pp. xi-xii.

28. Martin Schmidt, "Ecumenical Activity on the Continent of Europe in the Seventeenth and

que esta visión luterana sobre lo acaecido en el sínodo de Dordt resulta capaz de brindar. Para ello, comenzaremos ofreciendo algunos datos biográficos sobre su autor.

Apuntes biográficos sobre Nicolaus Hunnius (1585-1643)

La muerte de Lutero en 1546 trajo aparejado el predominio de las ideas de Melanchton al interior del colectivo luterano, las cuales sugestivamente se acercaban a las de Calvino, por ejemplo, en cuanto a la predestinación, la eucaristía, e incluso el bautismo.[29] Esto produjo la reacción de aquellos que seguían férreamente las enseñanzas del monje agustino, conocidos como gnesio-luteranos,[30] quienes propulsaron el proceso de discusiones teológicas que desembocó en la *Fórmula* (1577) y el *Libro de la Concordia* (1580).

Aunque se ha manifestado que en el siglo XVII la ortodoxia luterana no tuvo un exponente cuya obra descollase por encima de sus contemporáneos,[31] y resulte ineludible destacar los aportes de Martin Chemnitz (1522-1586), Leonard Hutter (1563-1616) y Johann Gerhard (1582-1637), la pequeña dinastía de Aegidus Hunnius y su hijo Nicolaus trascendió de manera sobresaliente en la historia de esta vertiente teológica. En este sentido, las vidas de ambos autores transcurren casi exactamente durante el siglo que se extiende entre 1550 (Aegidus nació en diciembre de aquel año) y 1650 (Nicolaus murió siete años antes, en 1643), momento de gran auge de esta corriente de pensamiento.

Tres períodos claramente delimitados dividen la vida de nuestro teólogo: el primero transcurre entre su nacimiento y su graduación en Wittenberg (1585-1612); el segundo da cuenta de su ascenso y su consolidación político-teológica (1612-1624); mientras que el último muestra su madurez intelectual, evidenciada en la variedad de obras redactadas durante aquellos años (1624-1643).

Hunnius nació en Marburgo (Hesse) el 11 de julio de 1585 e ingresó en la Universidad de Wittenberg el mismo año en el que Giordano Bruno

Eighteenth Centuries", en *A History of Ecumenical Movement*, eds. Ruth Rouse y Stephen Charles Neill, Filadelfia, The Westminster Press, 1954, p. 79.

29. David K Bernard, *A History of Christian Doctrine*. Vol. 2: *The Reformation to Holiness Movement, a.d. 1500-1900*, Hazelwood, Word Aflame Press, 1996, p. 185.

30. James Arne Nestingen, "Gnesio-Lutherans", *The Encyclopedia of Protestantism*, ed. Hans J. Hillerbrand, Nueva York, Routledge, 2004, vol. II, pp. 569-572.

31. Justo L. González, "La ortodoxia luterana", en *Historia del pensamiento cristiano*, Barcelona, Clie, 2010, p. 784.

ardía en la hoguera, y dos padres de la ciencia moderna, Kepler y Brahe, se veían las caras por primera vez. Con quince años, el joven Nicolaus se había inclinado por la filología, la filosofía y la teología, incorporándose en 1609 a la Facultad de Filosofía. En este primer período, ya había quedado evidenciado que seguía la misma dirección teológica que su padre, que había heredado su temperamento y talento como polemista, y que como él aspiraba a alcanzar un elevado grado de erudición.[32]

La siguiente etapa de su vida comienza inmediatamente después de graduarse, al ser llamado por el elector Juan Jorge I de Sajonia (1611-1656) para asumir la superintendencia de Eilenburg. Cinco años más tarde, hará su triunfal regreso a la Universidad de Wittenberg para reemplazar a Leonard Hutter como profesor de teología. Sus primeros escritos se orientan principalmente contra los católicos romanos: *Ministerio Lutherani divini adeoque legitimi demonstratio* (1614), *Capistrum Hunnio paratum Lancilotto injectum* (1617); aunque también se destacan su *Examen errorum Photinianorum* (1620) y la *Christliche Betrachtung der newen Paracelsischen und Weigelianischen Theology* (1622), que critican a socinianos y entusiastas respectivamente.[33]

Pero fue durante las casi dos décadas al frente de la superintendencia de Lübeck (1624-1643) cuando Hunnius redactó sus tratados más relevantes, en paralelo a la resistencia bélica de los reyes luteranos Cristian IV de Dinamarca y Gustavo Adolfo de Suecia frente a los embates de los emperadores católicos Fernando II y Fernando III. Su labor en esta zona geográfica sumamente candente implicó una encarnizada contienda teológico-política ante varios enemigos: ejércitos católicos invasores, prusianos que abandonan el luteranismo por el calvinismo, y calvinistas holandeses que dejaban a un lado su tolerancia en pos de la erradicación del arminianismo. Es más, si ubicásemos geográficamente aquellas ciudades y regiones por las que este teólogo ejerció sus tareas de supervisión, impartió clases y estableció contactos académicos, podríamos observar que

32. Johannes Kunze, "Hunnius, Nicolaus", *The New Schaff-Herzog Enciclopedia*, vol. V, p. 410.

33. Seguidores de Fausto Socino (1539-1604) y de Valentin Weigel (1533-1588), entre otros. Socino desdramatizaba al pecado original, desestimaba la divinidad de Jesús, creía en la razón como instrumento de discernimiento entre los pasajes importantes y no importantes de la Biblia, y desde su individualismo y tolerancia se oponía a la intromisión del Estado en asuntos eclesiásticos (Jean Delumeau, *La reforma*, trad. José Termes, Barcelona, Labor, 1977 [1967], p. 166). Weigel, junto con Sebastian Franck (1499-1543) y Caspar Schwenckfeld (1489/90-1561), se mantuvieron apartados de la ortodoxia y la institucionalización eclesiástica protestante, e influenciaron a importantes personajes, como Johann Arndt (1555-1621) y Jacob Boehme (1575-1624), considerados protopietistas (George H. Williams, *La Reforma radical*, trad. Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 1983 [1962], pp. 894-898).

adquieren claramente la apariencia de un tabique contenedor, en forma de triángulo invertido, del doble frente calvinista que amenazaba a la Baja Sajonia y a la Península de Jutlandia.

Los escritos pertenecientes a este período contribuyeron enormemente a resguardar estos territorios que aún hoy continúan siendo teológicamente luteranos, y por ello poseen un neto corte confesional: la *Epitome Credendorum oder inhalt christlicher Lehre* (1625), que se benefició con más de veinte ediciones y fue traducida a varios idiomas;[34] la *Diaskepsis Theologica de fundamentali dissensu doctrinae Evangelicae. Lutheranae et Calvinianae, seu Reformatae* (1626), en la que clasifica la doctrina cristiana mediante un elaborado sistema de artículos de fe fundamentales y no fundamentales, con el objeto de mostrar los desacuerdos existentes entre calvinismo y luteranismo;[35] su *Anweisung sum rechten Christentum* (1637), que constituye su propio resumen de la *Epitome*, y su *Nedder Saechsisches Handtboeck* (1633), que combinaba catecismo, leccionario, himnos y oraciones.[36] Mención aparte merece su *Consultatio oder wohlmeinendes Bedenken,* de 1632, dedicada nada menos que a Gustavo Adolfo de Suecia y al elector Juan Jorge I de Sajonia, donde Hunnius propuso el establecimiento de un senado teológico perpetuo para investigar y resolver todas las disputas teológicas.[37] Quien intentó llevar a la práctica semejante proyecto fue Ernesto el Piadoso, de Sajonia-Gotha (1640-1675), aunque la resistencia de los teólogos fue demasiado fuerte para él, y el plan terminó fracasando.[38]

Ahora bien, a fin de consolidar la próxima inserción de Hunnius en el universo confesional, resulta necesario reparar previamente en el desempeño que nuestro teólogo tuvo al interior de una de las esferas de influencia más importantes durante el proceso de reforma religiosa europeo: las universidades. El fuerte consenso existente en cuanto a la ubicación de la Reforma protestante como bisagra entre aquellas instituciones del bajo Medioevo y las de la temprana Modernidad ha sido producto de investigaciones como las de Heiko Oberman, Paul Grendler y Walter Rüegg, entre

34. Frederick W. Stellhorn, “Hunnius, Nikolaus”, *The Lutheran Cyclopedia*, eds. Henry Eyster Jacobs y John Augustus William Haas, Nueva York, Charles Scribner’s Sons, 1899, p. 235.

35. Robert Preus, *The Theology of Post Reformation Lutheranism: A Study of Theological Prolegomena*, St. Louis, Concordia Publishing House, 1970, p. 67.

36. Arthur Carl Piepkorn, “Hunnius, Father and Son”, *The Encyclopedia of the Lutheran Church*, ed. Julius Bodensieck, Minnesota, Augsburg Publishing House, 1965, vol. II, p. 1066.

37. Johannes Kunze, “Hunnius, Nicolaus”, p. 410.

38. Martin Schmidt, “The Continent of Europe, 1648-1800”, en *The Layman in Christian History: a Project of the Department on the Laity of the World Council of Churches*, eds. Stephen Neill y Hans-Ruedi Weber, Londres, SCM Press, 1963, p. 154.

otros. Promediando la década de 1980, el consagrado biógrafo de Lutero discutía la idea de crisis y declive universitario en Europa, afirmando que aquel período había sido testigo de una nueva ola de fundaciones al interior del Imperio, que fueron desde Tubinga e Ingolstadt hasta Wittenberg.[39] A este dato empírico, Rüegg añade que fue en dichos establecimientos donde "se alcanzaron logros científicos y académicos palpables que hoy en día son más apreciados que en el siglo XIX".[40] Grendler va más allá, y directamente sostiene que la Reforma comenzó con un ejercicio académico común: una propuesta de disputa, perfectamente ejemplificada en la redacción de las 95 Tesis por parte de Lutero.[41] Si nos guiamos especialmente por la última hipótesis, la importancia del mundo universitario de entonces no amerita mayores demostraciones. Por lo tanto, podemos centrarnos en ciertas características de aquel ámbito que, a su vez, se encarnen en el propio Hunnius.

Peter Vandermeersch es quien identifica una de las características más sobresalientes de los estudios superiores durante el período, alegando que "la mayoría de las universidades europeas de los siglos XVII y XVIII habían enfermado de endogamia". Destaca entre los ejemplos más extremos el de los Bartholin en Copenhague.[42] En el caso de nuestro teólogo, hemos dado cuenta de su trayectoria profesoral, pero no así de la de su padre, quien enseñó tanto en Marburgo (1576-1592) como en Wittenberg (1592-1603).[43]

Un segundo aspecto central del fenómeno universitario temprano-moderno es la relación de las altas casas de estudio con las autoridades seculares. A partir de que Melanchton convenció a Lutero de la utilidad de la universidad para sus planes reformadores, los príncipes tuvieron como objetivo "disponer de servidores eclesiásticos y seculares calificados. Debían ser «ortodoxos», pero al mismo tiempo capaces de enfrentarse a difíciles cometidos en el Estado y en la Iglesia".[44] Vimos que, aunque Hunnius no estuvo ligado directamente a la corte del Elector de Sajonia, fue este prín-

39. Heiko Oberman, "University and Society on the Threshold of Modern Times: the German Connection", en *Rebirth, Reform and Resilience: Universities in Transition, 1300-1700*, eds. John Kittelson y Pamela Transue, Columbus, Ohio State University Press, 1984, p. 24.

40. Walter Ruegg, "Temas", en *Historia de la Universidad en Europa*. Vol. II: *Las Universidades en la Europa moderna temprana (1500-1800)*, ed. Hilde de Ridder-Simmoens, trad. Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1999 (1996), p. 38.

41. Paul Grendler, "The Universities of the Renaissance and Reformation", *Renaissance Quarterly*, 57:1 (2004), p. 14.

42. Peter Vandermeersch, "Los profesores", en *Historia de la Universidad en Europa*, p. 240

43. Arthur Carl Piepkorn, "Hunnius, Father and Son", pp. 1064-1065.

44. Notker Hammerstein, "Las relaciones con la autoridad", en *Historia de la Universidad en Europa*, p. 119.

cipe quien en dos oportunidades lo mandó a buscar a Wittenberg para que ocupara el cargo de superintendente.

Un último rasgo tiene que ver con los enfrentamientos entre diferentes vertientes teológicas, vehiculizados a través de estas instituciones, los cuales implicaron la ruptura de la unidad institucional de la teología protestante durante la segunda mitad del siglo XVI.[45] Pueden advertirse los variados enfrentamientos protagonizados por el marburgués con sólo relevar los títulos de gran parte de sus escritos.

De todos modos, aunque los nexos políticos y académicos que Hunnius estableció desde su graduación se vieron facilitados por el prestigio que había ido acumulando la Universidad de Wittenberg desde los tiempos de Lutero, no debiéramos menospreciar en absoluto su calidad intelectual, la cual le permitió ocupar nada menos que el cargo de rector de dicha institución en el semestre de invierno *(wintersemester)* de 1622-1623.[46]

Entre la confesionalización y el disciplinamiento social

El encono de Hunnius para con los seguidores de Paracelso y Valentin Weigel (entre los que sobresale Johann Valentin Andreae, probable fundador del movimiento rosacruz)[47] le valió ser recuperado por la corriente historiográfica especializada en el esoterismo occidental temprano-moderno.[48] Sin embargo, resulta más llamativa su injusta condena al olvido por parte de aquellos historiadores enmarcados en el paradigma de la confesionalización, salvo una única excepción.[49] Señalar entonces al marbur-

45. Wilhem Schmidt-Biggemann, “Nuevas estructuras de conocimiento”, en ibídem, p. 541.

46. Ludwig Heller, *Nikolaus Hunnius*: *sein Leben und Wirken: ein Beitrag zur Kirchengeschichte des siebzehnten Jahrhhunderts, größtentheils nach handschriftlichen Quellen*, Lübeck, Rhoden, 1843, pp. 43-45.

47. Véase Donald R. Dickson, *The Tessera of Antillia. Utopian Brotherhoods and Secret Societies in Early Seventeenth Century*, Leiden, Brill, 1998, pp. 1-88.

48. Véase Heinrich Schipperges, “Paracelso y sus seguidores”, en *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*, eds. Antoine Faivre y Jacob Needham, trads. Agustín López Tobajas y María Tabuyo Ortega, Barcelona, Paidós, 2000 (1992), pp. 233-234; Carlos Gilly, “«*Theophrastia Sancta*» – Paracelsianism as a Religion in Conflict with the Established Churches”, en *Paracelsus: the Man and his Reputation, his Ideas and their Transformation*, ed. Ole Peter Grell, Leiden, Brill, 1998, p. 181; Michael Heyd, *“Be Sober and Reasonable”: The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Leiden, Brill, 1995, p. 14; Alexandre Koyre, *Místicos, espirituales y alquimistas del siglo XVI alemán*, trad. Fernando Alonso, Madrid, Akal, 1981, p. 121, n. 1.

49. Ronald Po-Chia Hsia, *Social Discipline in the Reformation: Central Europe. 1550-1750*, Nueva York, Routledge, 1992, p. 112.

gués como uno de los máximos defensores del confesionalismo de matriz luterana constituye uno de los propósitos fundamentales de este artículo.

Hacia fines de la década del 60 del pasado siglo, la historiografía germana evidenciaba síntomas de recuperación tras los fatídicos años del nazismo. En aquel contexto habían comenzado a desarrollarse diversos paradigmas conceptuales que fueron consolidándose en el siguiente decenio, como los que giraban en torno a las nociones de "disciplinamiento social" *(Sozial-disziplinierung)* y "confesionalización" *(Konfessionalisierung)*.

Inicialmente, el último de estos términos fue pensado por Walter Zeeden como "formación de confesiones" *(Konfessionsbildung)*, para dar cuenta del paralelismo entre las Iglesias luteranas, calvinistas y católicas en cuanto a su estructuración. Pero fue reformulado en la última mitad de la década del 70 por Heinz Schilling y Wolfgang Reinhard, quienes pasaron a utilizar el término "confesionalización". Reinhard observa que el proceso de formación de las nuevas Iglesias fue resultado de la presión generada por la mutua competencia entre grupos religiosos, y que las confesiones de fe particulares "sirvieron para distinguir entre sí a las comunidades religiosas separadas".[50] A su vez, esto implicó que los individuos se vieran obligados por primera vez a "respetar unas normas de vinculación general que, en no pocas ocasiones, les resultaban ajenas, si bien un resultado no menos importante de ello fue la individualización de la religión".[51]

Reinhard y Schilling no coinciden en cuanto a los alcances cronológicos de la era confesional. Aunque la periodización del primero es más abarcativa (culmina con la expulsión de los protestantes de Salzburgo en 1732) y resulta más convincente en cuanto a su punto de partida (la Confesión de Augsburgo de 1530), la propuesta del segundo se encuentra mejor explicada y posee una conclusión lógica (la Paz de Westfalia de 1648). El esquema de Schilling comprende tres movimientos, que van desde la generalidad hacia la especificidad. El primero implica la ubicación del proceso de confesionalización entre los dos polos de la formación estatal y el conflicto confesional, tanto dentro de los territorios como entre los territorios y el Imperio, desde 1555 hasta 1620.[52] El segundo movimiento comprende dos partes: una caracterizada por el funcionamiento de la paz religiosa entre 1555 y fines de la década de 1570, y otra por el dominio confesional de una dinámica política y social que liberó fuerzas capaces de integrar a la

50. Wolfgang Reinhard, "Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State: A Reassessment", *The Catholic Historical Review*, 75:3 (1989), p. 390.

51. Richard van Dülmen, *Los inicios de la Europa moderna*, trads. María Luisa Delgado y José Luis Martínez, Buenos Aires, Siglo xxi, 2002 (1982), p. 253.

52. Heinz Schilling, "Confessionalization in the Empire: Religious and Societal Change in Germany between 1555 and 1620", en *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society: Essays in German and Dutch History*, Leiden, Brill, 1992, p. 209.

sociedad o de generar conflictos.[53] Finalmente, la subdivisión del proceso en cuatro partes: la etapa inicial, entre fines de la década de 1540 y la de 1560, en la cual se gestaron las confesiones helvéticas y sesionó el Concilio de Trento;[54] la transición hacia la confrontación confesional durante la década de 1570, que en varios lugares adoptó la forma de una agónica contienda entre hermanos enajenados;[55] el apogeo, entre 1580 y 1620, en el que se introduce el calvinismo como Iglesia confesional en el Sacro Imperio,[56] y el fin de la confesionalización bajo las condiciones de guerra y las bases impuestas por la Paz de Westfalia.[57]

Sin embargo, durante la última década varios trabajos han diseccionado el concepto de confesionalización.[58] Ute Lotz-Heumann ha sido quien logró los mejores resultados, y de sus varios trabajos sobre los alcances y las limitaciones del paradigma sobresalen al menos seis cuestiones: la disyuntiva cronológica ya mencionada, la crítica macrohistórica de la confesionalización como un proceso fundamental de la sociedad, la reflexión sobre la confesionalización como un proceso modernizador, la controversia sobre la negligencia de las características de las Iglesias confesionales, la crítica macrohistórica sobre el enfoque "de arriba hacia abajo" o "estrechamente estatista" del concepto, y las sugerencias de modificación del concepto provenientes de investigaciones sobre regiones fuera de Alemania.[59]

Sobre este último tópico, debemos aludir a una antología de estudios editada en 2011 por Thomas Max Safley, cuyo título da cuenta de la transformación del concepto: *A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World*. Aquellas primeras interpretaciones "monoconfesionales" (un territorio, una confesión), cuyo apego al *"cuius regio, eius religio"* resultaba evidente, paulatinamente fueron dando paso a las de tipo multiconfesional: éstas dan cuenta de la convivencia legalmente reconocida y de la coexistencia política

53. Ibídem, p. 210.

54. Ibídem, pp. 217-222.

55. Ibídem, p. 222.

56. Ibídem, p. 226.

57. Ibídem, p. 230.

58. José Martínez Millán y Carlos Javier de Carlos Morales, *Religión, política y tolerancia en la Europa moderna*, Madrid, Polifemo, 2011, pp. 133-151; Ute Lotz-Heumann, "Confessionalization", en *Reformation and Early Modern Europe: a Guide to Research*, ed. David Whitford, Kirksville, Truman State University Press, 2008, pp. 136-157; Ute Lotz-Heumann y Mathias Pohlig, "Confessionalization and Literature in the Empire, 1555-1700", *Central European History*, 40:1 (2007), pp. 35-61; Thomas A. Brady, "Confessionalization – The Career of a Concept", en *Confessionalization in Europe, 1555-1700: Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan*, eds. John M. Headley, Hans J. Hillerbrand y Anthony Papalas, Burlington, Ashgate, 2004, pp. 1-20; Ute Lotz-Heumann, "The Concept of «Confessionalization»: A Historiographical Paradigm in Dispute", *Memoria y Civilización*, 4 (2001), pp. 93-114.

59. Ute Lotz-Heumann, "Confessionalization", p. 141.

apoyada por dos o más confesiones bajo un único sistema de gobierno, ya sea una ciudad-Estado o un principado territorial, situaciones que eran más generales que excepcionales en la mayor parte de las regiones alcanzadas por la Reforma.[60] En otras palabras, en la actualidad asistimos al estallido del concepto de confesionalización o, mejor aun, a su atomización.

Respecto del segundo paradigma a considerar en este apartado, el del disciplinamiento social, cabe decir que no sólo posee un origen cronológico similar al anterior, sino que ambos están intrínsecamente relacionados. Su principal propulsor fue Gerhard Oestreich, quien rastreó la influencia que los clásicos grecolatinos recuperados por los humanistas ejercieron en áreas tan variadas como la agricultura, la matemática o la guerra. En este sentido, ubica en la figura del holandés Justus Lipsius al transmisor del estoicismo romano, y considera que a partir de él puede trazarse una línea posterior de desarrollo hacia la ciencia política y la teoría del Estado.[61] La influencia del neoestoicismo, representado por este humanista en el pensamiento político de fines del XVI, permitió aumentar el poder y la eficiencia del Estado mediante la aceptación del rol central de la fuerza y el ejército; demandó la autodisciplina del gobernante, la educación moral del ejército, y una vida de trabajo y obediencia por parte de todo el pueblo. El resultado de esto fue una mejora general de la disciplina social en todas las esferas de la vida, que a su vez produjo un cambio en la forma de ser del individuo y su autopercepción.[62]

Por lo que se refiere a los nexos entre los paradigmas de la confesionalización y del disciplinamiento social, Reinhard afirma que las Iglesias necesitaron una ayuda de las autoridades seculares que no resultó en absoluto gratuita. En algunos casos, de hecho, debieron literalmente pagar por ella. Por otra parte, los gestores del Estado temprano-moderno comprendían muy bien que la adhesión al proceso confesional les otorgaba tres ventajas claves: el reforzamiento de una identidad política, la extensión del monopolio del poder y el disciplinamiento de sus súbditos.[63] Ronald Po-Chia Hsia sostiene que, con las probables excepciones de la Confederación Helvética y de Transilvania, el éxito de la confesionalización parecía guardar una relación directa con la fuerza de la autoridad estatal central.[64]

60. Thomas Max Safley, "Introduction", en *A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World*, ed. Thomas Max Safley, Leiden, Brill, 2011, p. 7.

61. Gerhard Oestreich, "Introduction", en *Neostoicism and the Early Modern State*, eds. Brigitta Oestreich y Henry Koenigsberger, trad. David McLintock, Cambridge, Cambridge University Press, 2008 (1982), p. 5.

62. Ibídem, p. 7.

63. Wolfgang Reinhard, "Reformation, Counter-Reformation", pp. 397-398.

64. Ronald Po-Chia Hsia, "Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII", *Manuscrits*, 25 (2007), p. 37.

Por último, desde el punto de vista geográfico, resulta innegable el menor alcance de la reforma luterana respecto de la calvinista, aunque no por ello su proceso confesional resultó menos importante. Harmut Lehmann distingue tres principios de la política confesional en los territorios luteranos del Sacro Imperio, Suecia y Dinamarca: la consideración del soberano como la verdadera cabeza de la Iglesia luterana, la cual forma parte integral del Estado; la existencia de ordenanzas eclesiásticas que regulaban todos los aspectos de la vida cotidiana, inspeccionadas en su cumplimiento mediante visitas; y un cuerpo de pastores leales y bien entrenados para garantizar tanto los lazos con el Estado como la ejecución de las ordenanzas.[65] A su vez, entre las distintas alternativas utilizadas con el fin de mantener la disciplina eclesiástica en los territorios alemanes, algunos príncipes confiaron dicha tarea a los consistorios y los superintendentes, que tuvieron que supervisar decanos que, a su vez, se esperaba controlaran a los pastores.[66]

Un libro dentro de otro: la extensa dedicatoria de la *Diaskepsis Theologica* y su visión sobre el Sínodo de Dordrecht

Habiendo ubicado cronológicamente la obra de Hunnius, señalemos entonces algunas características generales de la "Dedicatoria".[67] En primer lugar, ésta se compone de sesenta y siete parágrafos, que en su última edición abarcan sesenta y ocho páginas. En segundo lugar, existe una división temática no explicitada por el autor. Los primeros treinta parágrafos dan cuenta de los contrapuntos ordinarios entre luteranos y calvinistas.[68] Los restantes se dedican a un análisis detallado de las actas del Sínodo de Dordrecht.

65. Harmut Lehmann, "Lutheranism in the Seventeenth Century", en *The Cambridge History of Christianity*. Vol. 6: *Reform and Expansion 1500-1660*, ed. Ronald Po-Chia Hsia, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 59.

66. Ibídem, p. 60.

67. Para el análisis del texto, utilizo la edición en inglés del original en latín: Nicolaus Hunnius, *Diaskepsis Theologica: A Theological Examination of the Fundamental Difference between Evangelical Lutheran Doctrine and Calvinist or Reformed Teaching*, trad. Richard J. Dinda y Elmer Hohle, Malone, Repristination Press, 2001, pp. xiii-lxxxi.

68. En tiempos de Lutero y el joven Calvino, los protestantes se identificaban como "evangélicos" *(evangelici)* debido a su fuerte apego a las Sagradas Escrituras. Pero Hunnius llama "reformados" *(reformati)* a los calvinistas, puesto que ellos mismos, desde la Paz de Augsburgo (1555) y el *Catecismo de Heidelberg* (1563), consideraban que la reforma doctrinal debía complementarse con una segunda reforma concerniente a la esfera social (Heinz Schilling, "Confessionalization in the Empire", p. 236).

Comencemos abordando las dos analogías que el teólogo ofrece respecto de los calvinistas, cuya contundencia vale la pena reproducir:

> El Espíritu Santo nos ha prevenido fielmente de tener cuidado de los falsos maestros que nos atacan de manera hostil, él también nos revela las dos formas que tienen la costumbre de asumir: una, la lupina, cuando se extienden sobre la Iglesia ferozmente, sea como una loba o leona, y con esa espantosa forma aterrorizan a los corderos del Señor, suscitan persecuciones contra ellos, y los llevan a renunciar a la promesa que le habían dado una vez a Cristo el Señor, que como su Salvador está listo para consolarlos en su ansiedad, la cual priva a esas plantas todavía tiernas de su savia necesaria y así las reseca. Su otra forma es ovejuna, cuando fingen la santidad, la piedad, la amabilidad y la gentileza de las ovejas, pero actúan como enemigos; a pesar de que se transformen en ángeles de luz, en verdad seducen sus almas con celo verdaderamente satánico. Una vez que los han seducido con su dulce veneno, los matan. A éstos, el Salvador los compara con los lobos que se escabullen en el redil de las ovejas, cubiertos con piel de oveja, debido a que se cree que son ovejas, no lobos.[69]

El avezado lector habrá advertido que la cita bíblica con la que se inicia la "Dedicatoria" (parágrafo 1), aunque con mayor encarnadura descriptiva, no es sino Mateo 7, 15: "Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros con vestido de oveja, y por dentro son lobos rapaces".[70] Si aquí queda claro que los calvinistas son "lobos con piel de cordero", la siguiente comparación (parágrafo 2) no se caracteriza precisamente por una certeza menor:

69. Nicolaus Hunnius, *Diaskepsis Theologica*, "Dedication", parágrafo 1: *"The Holy Spirit has forewarned us faithfully to be wary of false teachers who would attack us in hostile fashion; He also revealed to us the two forms which they are in the habit of assuming: one, the she-wolf, when they sweep over the Church ferociously either as a she-wolf or lioness, and with that frightful form terrify the lambs of the Lord, stir up persecutions against them and drive them to renounce the pledge they had once given to Christ the Lord, who as their Savior is ready to comfort them in their anxiety which deprives those still tender plants of their necessary sap and thus dries them up. Their other form is sheeplike when they pretend the holiness, piety, friendliness and gentleness of sheep but act as enemies, although they transform themselves into the angels of light but in truth entice their souls with truly Satanic zeal. Once they have enticed them with their sweet poison, they slay them. These the Savior compares to wolves who sneak into the sheepfold, covered in sheep's clothing, because of which they are believed to be sheep not wolves"* (Nicolaus Hunnius, *Diaskepsis Theologica: A Theological Examination of the Fundamental Difference*, pp. xiii-xiv). A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones al castellano de la fuente en inglés son mías.

70. *La Santa Biblia*, trad. Evaristo Martin Nieto *et al.*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1980 (21ª ed.).

> El Apocalipsis de Juan ha puesto de manifiesto, en relación con el Anticristo, que lleva los cuernos de un cordero pero habla con la boca de la serpiente. En efecto, el reino del Anticristo lleva la santidad delante de él, pero desenvaina su espada contra los confesores de Cristo y muestra enojo contra ellos con fuego y soga [...]. Algunos de los confesores menos significativos en esta área imitan al gran Anticristo muy a menudo, porque son ovejas ya sea cuando son oprimidos por el poder secular, o por lo menos cuando se les priva de ese poder. Sin embargo, degeneran en lobos tan pronto como reciben el poder civil y pueden oprimir a sus enemigos con su brazo secular.[71]

Aquí la alusión bíblica resulta más explicita: Apocalipsis 13, 15. Si en la primera analogía podíamos inferir un matiz sociorreligioso, esta última tiene un correlato sociopolítico sumamente explícito: victimizados cuando son oprimidos por el poder secular, los calvinistas resultan opresores cuando lo poseen. Dos palabras que se repiten a lo largo de la "Dedicatoria" ya subyacen en estos parágrafos iniciales: hipocresía y tolerancia, las cuales bien pueden reunirse bajo la idea de "hipocresía en la tolerancia". A continuación, son enumerados los ejes de discusión con los calvinistas:

> Respecto de este asunto, ellos discuten tres puntos (por no hablar de más, los cuales señalaremos más adelante): primero, que, aunque ellos creen que nosotros estamos unidos con ellos en el fundamento de nuestra fe, es vergonzoso que sean denostados con tanta desaprobación, y que sean condenados como heréticos a pesar del hecho de no haber sido escuchados aún, que rehusamos cultivar una hermandad espiritual con ellos y que somos intolerantes de la parva de errores, a pesar de que Dios enseñe que aquellos que cometen errores tendrán mejores cosas en su propio tiempo; segundo, que fomentamos discordias y avivamos mayores y mayores odios cuando consideramos contra ellos múltiples errores reunidos sólo desde los escritos de autores particulares y luego los deshonramos públicamente como si en el negocio de la fe dejaran de lado la Escritura y siguieran el camino de la razón y el juicio de sus sentidos; tercero, que les negamos el único medio verdadero de reconciliación, esto es, un sínodo en el cual ambas partes sean completamente escuchadas y promesas sean hechas en cuanto a lo que finalmente determinará en las controversias

71. Nicolaus Hunnius, *Diaskepsis Theologica*, "Dedication", parágrafo 2: *"The Apocalypse of John has revealed with regard to the Antichrist that it bears the horns of a lamb but speaks with the mouth of the serpent. Indeed, the realm of the Antichrist bears holiness before it, but unsheathes its sword against the confessors of Christ and rages against them with fire and noose [...]. Some of the less significant confessors in this area imitate the great Antichrist quite often, for they are sheep either when they are oppressed by secular power or at least when they are deprived of such power. However, they degenerate into wolves as soon as they have received civil power and can oppress their foes with their secular arm"* (p. xiv).

> que han sido provocadas con tanto rencor hasta ahora, un sínodo que a través de un decreto apruebe jueces justos que estén fuera de toda sospecha; y hasta que esto sea hecho, que nadie debe ser forzado a adherir a cualquier confesión en absoluto.[72]

De estas tres problemáticas (la doctrina, los escritos y los sínodos), se desprende un decálogo de reclamos por parte de los calvinistas, los cuales el luterano irá rebatiendo uno por uno. En este sentido, la cuestión doctrinal es el motivo de la primera y la séptima queja; el tópico de los escritos abarca la segunda, la tercera y la octava; mientras que el asunto sinodal es analizado en la cuarta, la quinta y la décima. La sexta y la novena merecen ser estudiadas aparte: la primera de ellas refiere nítidamente a la idea de la "hipocresía en la tolerancia" antes mencionada, y la restante da cuenta de una situación obliterada por el autor. A su vez, el origen de estas denuncias es localizado en la ciudad de Heidelberg.[73] Desde allí, los teólogos:

> Han publicado varios documentos de pacificación. El asunto en sí habla de que algunos de ellos han sido engañados por esta apariencia de santidad, de manera que ellos piensan que han entregado sus almas a los pastores, pero las han encomendado al lobo cuando, en el año de nuestra salvación de 1618, las órdenes holandesas convocaron a un sínodo para resolver las diferencias religiosas que se han

72. Ibídem, parágrafo 4: *"In regard to this matter, they discuss three points (not to speak of more which we shall note later): first, that, although they believe that we are united with them in the foundation of our faith, it is shameful that they are reviled with so much disapproval, and that they are condemned as heretics despite the fact that they have not yet had a hearing, that we refuse to cultivate a spiritual brotherhood with them and that we are intolerant of the straw of errors although God teaches that those who make mistakes will have better things in their own time; second, that we foster disharmonies and kindle greater and greater hatreds when we reckon against them multiple errors gathered only from the writings of private authors and then dishonor them publicly as if in the business of faith they put aside Scripture and follow the lead of reason and the judgment of their senses, third, that we refuse them the only true means of reconciliation, namely, a synod in which both sides have a full hearing and promises are made as to what one must finally determine in the controversies which have been stirred up with such great bitterness up to now, a synod which passes a decree through fair judges who are above suspicion; and until this be done, that no one should be forced to embrace any confession at all"* (p. xv).

73. No resultaba casual que para Hunnius tuviese tanta importancia la ciudad que albergaba a la universidad alemana más antigua, fundada en 1386. Luego de la Paz de Augsburgo, el elector palatino Federico III (1559-1576) propulsó el calvinismo en su territorio. En 1563, Zacharias Ursinus (1534-1583) y Caspar Oleveanus (1536-1587) redactaron el *Catecismo de Heidelberg* con ayuda de la Facultad de Teología de la universidad homónima (John Gordon Melton, "Heidelberg Catechism", *Encyclopedia of Protestantism*, Nueva York, Facts on File, 2005, p. 263). Desde entonces, el calvinismo creció a costa de los excluidos por el *Libro de la Concordia*, por haberse podido internacionalizar y combatir al catolicismo mejor que el luteranismo (Ronald Po-Chia Hsia, *Social Discipline in the Reformation*, p. 28).

> desarrollado entre los Arminianos o Remonstrantes y los Gomaristas o Contrarremonstrantes. Este sínodo, llamado en Dordrecht, definió el caso, publico su acta y mostró nada menos ciertamente que la bondad cristiana que demandamos a menudo, de modo que para hablar con la verdad, los reformados cambiaron su ropaje de oveja por la de piel de lobo, o incluso, hablando más exactamente, a pesar de que primero fingieron amistad y amor, ahora comenzaron a mostrar en los hechos y en la realidad qué clase de personas eran, es decir, nada menos que aquello que mostró Caín a su hermano, que mostró Joab a Abner, que mostró Judas al Señor Jesús.[74]

Aquí puede observarse el pasaje de lo literario a lo empírico, al cristalizarse las analogías referidas a los calvinistas en el proceso protagonizado por el Sínodo de Dordrecht. En cuanto a los individuos a quienes identifica como responsables de aquellos tratados, el marburgués menciona a Zacharías Ursinus y a David Pareus, autores de la *Neostadiensium Admonitio* (1581) y del *Irenicum sive de unione et synodo evangelicorum concilianda liber votivus* (1614-1615), respectivamente. En cuanto a la primera de estas obras, cabe señalar que se la considera la más importante crítica dirigida a la *Fórmula de la Concordia*, y que fue escrita con motivo del exilio de los calvinistas al pueblo de Neustadt, tras la restauración del luteranismo en el Palatinado en tiempos del príncipe elector Luis VI (1576-1583).[75] El segundo tratado consistía básicamente en la propuesta de reunión de un sínodo general de todos los evangélicos, con el objeto de unir a los luteranos y los calvinistas, a quienes Pareus consideraba, en lo esencial, como parte de una misma y única confesión.[76]

Ingresando de lleno en la problemática doctrinal, Hunnius nos recuerda que los calvinistas solían afirmar que la refutación de las enseñan-

74. Nicolaus Hunnius, *Diaskepsis Theologica*, "Dedication", parágrafo 5: *"These complaints (or, rather, moanings) have been stirred up especially by the theologians of Heidelberg of the Palatinate who have published various peacemaking papers. The matter itself speaks that a few of them have been deceived by this appearance of sanctity so that they think they have committed their souls to shepherds but have entrusted them to the wolf when in the year of our salvation 1618 the Dutch orders called a synod to settle the religious differences which have developed between the Reformed Arminians or Remonstrant Brethren and the Gomarists or Contraremonstrants. This synod, called at Dordrecht, defined the case, published its acta and showed nothing less certainly than the Christian gentleness which we demanded so often so that, to speak truthfully, the Reformed changed their garb from sheep´s to wolf´s clothing, or to speak even more accurately, although they first pretended friendship and love, they now began to show in fact and reality what sort of people they were; namely, no other than that which Cain showed his brother, than Joab showed Abner, than Judas showed the Lord Jesus"* (pp. xv-xvi).

75. Ernst Friedrich Karl Muller, "Neostadiensium Admonitio", *The New Schaff-Herzog Enciclopedia*, vol. VIII, p. 114.

76. Julius Ney, "Pareus, David", ibídem, vol. IX, p. 353.

zas de Zwinglio o Calvino realizadas por los ministros luteranos no tenía como objetivo alcanzar una piadosa paz sino irritar la mente del pueblo.[77] Además, los calvinistas "se jactaban de haber alcanzado un consenso fundamental para la salvación de la doctrina, habiendo trabajado duro para obtenerlo a través del debate".[78] Hunnius cuestiona estas afirmaciones sosteniendo que, en su lucha contra los arminianos, los calvinistas "llenaron todas las iglesias (incluso las viviendas privadas, foros, plazas públicas y esquinas) con sus refutaciones, por no hablar de las acciones particulares en las reuniones eclesiásticas, los escritos publicados, etc.".[79] A ello se suma la comparación entre el *Irenicum* de Pareus y lo ocurrido en Dordrecht: el primero consideraba que, más allá de que existía un disenso entre calvinistas y luteranos, la mayoría de las diferencias eran insignificantes; mientras que el Sínodo condenó a los remonstrantes por derribar el fundamento de la fe con sus enseñanzas perniciosas, lo cual era irrisorio en contraste con el acuerdo en torno a algo tan fundamental como la doctrina de la Cena del Señor y la omnipresencia de su carne.

Respecto del segundo motivo de disenso entre luteranos y calvinistas (los escritos), el marburgués señala que los seguidores de Calvino se atormentaban por el hecho de que sus dogmas estuvieran siendo evaluados por los escritos de autores privados. A ello responde nuestro autor recordándonos que no sólo los calvinistas siempre habían juzgado la doctrina luterana partiendo de autores privados, sino que además juzgaron la doctrina de sus hermanos arminianos a partir de la misma clase de escritos.[80] También da lugar al reclamo de que los calvinistas hayan soportado de manera bastante indigna la prohibición de la publicación de sus libros, anteponiendo que los mismos luteranos "han estado y están traduciendo los escritos

77. Nicolaus Hunnius, *Diaskepsis Theologica*, "Dedication", parágrafo 8: *"Their first lament was that the ministers of the Lutheran Church were assaulting them with premature zeal and were everywhere setting up refutations of the teaching of either Zwinglli or Calvin, something that was not making for the sanctioning of a pious peace but for the irritating of people's minds"* (p. xvii).

78. Ibídem, parágrafo 20: *"Seventh, they have boasted of a fundamental consensus in saving doctrine; they have worked hard to obtain that by debating"* (p. xxiv).

79. Ibídem, parágrafo 9: *"As far as I am concerned, however, you should take a look at the antithesis with which they have been dealing, when they came down in their struggle with the Arminians and filled all the churches (if not even all the private dwellings, for a, public plazas and street corners) with their refutations of them, not to mention the particular actions of ecclesiastical meetings, published writings, etc."* (p. xvii).

80. Ibídem, parágrafo 10: *"Second, they were vexed that their dogmas were being evaluated from the writings of private author. [...] Their very own precepts, however, are observed to be forgetful, for they not only judge and always have judged our doctrine from private authors, but also do not spare the Remonstrant Brethren, judging their doctrine, too, no less from private writings"* (p. xviii).

y las enseñanzas de los reformados, que son como un muy desagradable desperdicio de toda clase de herejías, aun mayores que las de turcos e islámicos".[81] Según Hunnius, tanto la *Admonitio* como el *Irenicum* iban en contra de la necesidad de cultivar una fraternidad espiritual, y lo mismo sucedía con el resto de los escritos calvinistas originados en el Palatinado y publicados en alemán.

Antes de pasar al último eje de discusión, Hunnius ensaya una recapitulación de lo expuesto, remitiendo a la idea que denominamos "hipocresía en la tolerancia". En el noveno lamento, señala que los calvinistas se quejan porque en la luterana *Fórmula de la Concordia* son vistos como arquitectos y propagadores de peligrosas doctrinas, exigiendo ser tolerados aunque no acordaran con los luteranos. Nuestro teólogo advierte que dicha pretendida tolerancia resultaba ser un artilugio creado con el fin de que la gente enloqueciera y creyera que los calvinistas estaban discutiendo el problema seriamente.[82] Acto seguido, concluye de manera certera:

> Los Reformados deberían haber hecho a los demás lo que desean sea hecho con ellos mismos, y por lo tanto haber sido más tolerantes con los remonstrantes. No parece, sin embargo, haber rastro de esto en cualquier lugar, acto o intención.[83]

Esta última idea parece justificar lo desarrollado en el sexto reclamo calvinista, intencionadamente ausente en las problemáticas generales esbozadas al comienzo de la "Dedicatoria". Aquella queja calvinista radica en:

> "La dureza de los luteranos, especialmente de sus príncipes y magistrados, dispuestos a no admitir dentro de su territorio ninguna enseñanza que no haya sido confirmada en el Libro de la Concordia". Ellos [los príncipes luteranos y magistrados] expulsan de sus cargos

81. Ibídem, parágrafo 11: *"Have the Lutherans, therefore, been unfair up to this point? They have been and are translating the writings and teaching of the Reformed which are like the very disgusting swill of all kinds of heresies even greater than the Turkish or Islamic ones"* (p. xix-xx).

82. Ibídem, parágrafo 24: *"Ninth, they have complained in many words that they 'are condemned by the Formula of Concord as heterodox people, as the architects and propagators of perilous doctrines, who are banned from our churches', although gentle patience by which they ought to tolerate each other befits Christians, even those who disagree with each other, until God bestows full and uniform harmony. This tolerance is sheep's clothing and a sort of cleverly-devised medicine by which the minds of many people have been driven mad so that they believe that the Reformed are discussing a serious matter"* (p. xxviii).

83. Ibídem, parágrafo 25: *"The Reformed ought to have done to others what they wish to be done to themselves and thus to have been more tolerant of the Remonstrants. There appears, however, to be no trace of this anywhere in either act or intent"* (pp. xxx-xxxi).

> a aquellos que están en desacuerdo con dicho libro, y no encomiendan los ministerios de sus iglesias a nadie a menos que apruebe con su firma la Fórmula de la Concordia y sus dogmas. Esto, a juicio de los Reformados, es más que tiránico.[84]

Aquí se está dejando momentáneamente de lado el discurso reivindicativo del luteranismo en general, esgrimiéndose una clara defensa de los poderes seculares que incluyen tácitamente al cargo que Hunnius ocupa. Para ello utiliza una vez más la ironía, invitando al lector a comparar teórica y prácticamente dicho criterio, puesto que los contrarremonstrantes no toleraron ninguna enseñanza que no fuese aprobada por el propio Sínodo.[85] Por si fuese poco, remata la cuestión denunciando que "el sínodo ha recetado y decretado que aquellos que enseñen o tengan la intención de enseñar de otra manera sean expulsados de su cargo",[86] y que "en el futuro a nadie se permita acceder al ministerio, salvo que la persona haya aprobado con su firma la sentencia y la enseñanza del Sínodo de la A a la Z".[87] En resumen, aunque nunca abandona sus denuncias de hipocresía hacia los calvinistas, el teólogo acepta tácitamente, por primera y única vez, el rigorismo que éstos denuncian, con un deseo de desquite cercano al espíritu de la ley del talión.

La última cuestión (los sínodos) es la más importante en las argumentaciones de nuestro autor. A pesar de que ocupa por completo la segunda mitad de la "Dedicatoria", ciertas cuestiones puntuales ya aparecen mencionadas en los primeros treinta parágrafos. Por ejemplo, en la cuarta queja, se adelanta que los calvinistas exigen ser escuchados abiertamente en un sínodo, ya que mantienen la opinión de que "resulta indigno que ellos y su doctrina sean juzgados por sus escritos y no

84. Ibídem, parágrafo 16: *"Sixth, they also have deplored «the harshness of Lutherans, especially of their princes and magistrates, who are willing to admit into their territories no teaching unless it has been confirmed from the Book of Concord.» They (Lutheran princes and magistrates) drive from their office those who disagree with it; they do not commit the ministries of their churches to anyone unless he approves with his own signature the Formula of Concord and its dogmas. This, in the judgment of the Reformed, is more than tyrannical"* (pp. xxii-xxiii).

85. Ibídem, parágrafo 17: *"But let our reader note the agreement of their practice with such a judgment. The synod reports that it tolerates any teaching at all throughout the Belgic churches except that which has been approved by the synod itself"* (p. xxiii).

86. Ibídem, parágrafo 18: *"The synod has prescribed and decreed that those who teach or intend to teach otherwise be driven from their office"* (p. xxiii).

87. Ibídem, parágrafo 19: *"In the future no one is permitted entry into the ministry except that person has approved with his signature the judgment and teaching of the synod from A to Z"* (p. xxiv).

en persona".[88] Mientras que en el décimo y último reclamo señala que recomendaron un sínodo libre y legal, como aquellos organizados en su momento por los luteranos.[89]

En relación con esto último, Hunnius considera que la hipocresía calvinista se observa a la perfección a lo largo de todo el proceso protagonizado por el Sínodo de Dordrecht. Para comprobarlo, propone un análisis reticular del concilio. Su plan analítico se enuncia en el trigésimo primer parágrafo, uno de los más escuetos de la "Dedicatoria":

> Voy a reducir el tema entero a cinco puntos principales, ya que pretendo mostrar que el sínodo no es ni libre ni legítimo por razones, en primer lugar, de las personas; en segundo lugar, de las circunstancias; en tercer lugar, del proceso; en cuarto lugar, de su límite; quinto, de sus consecuencias.[90]

En cuanto a la problemática de las personas, su abordaje se encuentra dividido en relación con su esencia y su calidad. En ambas ocasiones, el teólogo contrapone el ideal del *Irenicum* con lo expresado en las propias actas del Sínodo. Respecto de la esencia, señala dos cuestiones que idealmente eran requeridas por el Sínodo: primero, lo concerniente a las personas asistentes a él. En relación con este tema, los calvinistas indicaron que resultaba necesario que ambos partidos fueran admitidos en el concilio; que el asunto fuera común a todas las Iglesias y a ambos partidos, y que por lo tanto todos fueran considerados de la misma manera; que las apreciaciones de un partido no podían ser más fuertes que las del otro; que un sínodo en el que estuviese presente un solo partido no podía ser más libre que los sínodos papales, y que ambos partidos podían expresarse no solamente mediante el asesoramiento y la deliberación, sino también por el poder de aprobar sentencias y fijar límites.

A esta batería de indicaciones, Hunnius contrapone lo ocurrido en Dordrecht: el sínodo decretó que sólo aquellos que confesaran la religión reformada serían invitados y admitidos como asesores y jueces; que los arminianos debieron asistir a un cónclave en el cual no fueron tolerados como asesores, y que el mismo sínodo negó ser el partido opositor. Esto último lleva al teólogo a preguntarse:

88. Ibídem, parágrafo 12: *"And yet, they do not rest but demand to be heard openly in a synod as they hold the opinion that it is unworthy that they and their doctrine be judged from their writings and not as they set it forth in person"* (p. xx).

89. Ibídem, parágrafo 27: *"Tenth, they urged a synod but a free and lawful one, in which case it is known to have been used in the Evangelical churches at such a time and is composed, too, by legitimate means"* (p. xxxiv).

90. Ibídem, parágrafo 31: *"I shall reduce the entire subject to five chief points, as I intend to show that the synod was neither free nor legitimate by reason, first, of persons; second, of circumstances; third, of process; fourth, of its limits; fifth, of its consequences"* (p. xxxvii).

> ¿Qué adversarios, especialmente públicos, nunca imaginaron los remonstrantes, excepto aquellos que estaban ocupando los principales lugares en el sínodo? ¿Por qué los partidos del sínodo suelen llamar a los arminianos “adversarios”, si no constituyen ellos mismos la otra parte de los litigantes?[91]

El segundo requisito referido a la esencia de las personas concierne a quiénes administraron el proceso. La *Admonitio* y el *Irenicum* expresaban la necesidad de que cada partido utilizara defensores especiales y los enviara al sínodo para defender su causa, aun cuando lo que éstos expresaran públicamente debía exponerse previamente a sus partidarios en caso de que debieran realizarse correcciones. Empíricamente, nada de ello sucedió. En primer lugar, porque los remonstrantes no pudieron enviar a la asamblea a quienes ellos creyeron idóneos para la deliberación. Segundo, los arminianos lograron que los defensores de su causa fueran admitidos, pero bajo condiciones injustas: se les permitió que ayudaran a los citados por la asamblea en forma privada pero no en público, se les exigió que se sometieran al juicio del Sínodo en relación con aquellos con quienes tenían que discutir y defender su caso, y se les negó que constituyeran un solo cuerpo. Esto último se estableció con el fin de impedir que los acusados eligieran sus propios abogados y defensores, decretándose que su causa se discutiría por separado, lo que los obligaba a recurrir a defensores de manera individual.

En cuanto a la calidad de los participantes del proceso, idealmente se pretendía que estuvieran libres de odios y prejuicios. Pero el marburgués asegura que un examen de conciencia de los presentes en la asamblea demostraría que ninguno hubiera querido ser tratado de la misma manera en que lo fueron los arminianos. En este sentido, su veredicto es concreto:

> Sin duda es tan claro como el sol al mediodía, desde los decretos y el acta, que todas las cosas fueron hechas con prejuicios no menos en Dordrecht que en Trento. Así, el Sínodo que los Reformados celebraron en Dordrecht de ninguna manera fue, de hecho, en lo que a las personas se refiere, libre y legítimo.[92]

91. Ibídem, parágrafo 37: *“What adversaries, especially public ones, did the Remonstrants ever imagine except those who were holding the chief places in the synod? Why did the parties of the synod so often call the Arminians «adversaries», if they themselves did not constitute the other party of the litigants?”* (p. xlvi).

92. Ibídem, parágrafo 44: *“It certainly is as clear as sunshine at noon from the decrees and acta that all things were done with prejudices no less at Dordrecht than at Trent. Thus the Synod which the Reformed celebrated at Dordrecht was by no means and, in fact, as far as the persons are concerned, in no way free and legitimate”* (p. liv).

Las circunstancias de tiempo y lugar, segundo eje analítico, llamativamente mantienen un orden expositivo discontinuo, ya que las cuestiones referidas a la temporalidad se encuentran insertas dentro de la problemática siguiente. Sobre las condiciones de la locación, Hunnius considera que hallarse en un lugar peligroso, sin gozar de derechos, y obligados a responder como si estuviesen encadenados, no resulta un escenario apropiado para defenderse de manera óptima.[93]

De inmediato formula una serie de capciosas preguntas con sus correspondientes respuestas:

> ¿Quién duda que Dordrecht estuviera en poder de aquellos que eran enemigos de la doctrina de los remonstrantes? El sínodo allí reunido negó el salvoconducto a los remonstrantes que pedían un sínodo, y dijo que no podía ofrecer eso. [...] Pero ¿quién duda de que los que fueron convocados estuvieron en poder del sínodo o de su contraparte, de modo que sus idas y venidas de ninguna manera fueron para liberarlos? La situación misma lo dice, y así como frecuentemente el Sínodo ha confesado y dado testimonio de esto, a menudo ha inhibido a las personas citadas de salir de Dordrecht y consideró la inhibición de la partida de los delegados como legítima.[94]

Las condiciones de tiempo relevadas por el luterano son básicamente cinco. Primero, se estableció un periodo de catorce días para llegar a la ciudad en la que tenían que reunirse, lo que para el marburgués implicaba una limitación en materia de meditación, de preparación de los temas a exponer en el cónclave, e incluso del tiempo mismo que requería el viaje. Por otro lado, se exhortó a las personas citadas a que comparecieran en forma extemporánea, puesto que, al arribar a Dordrecht, no se les había preparado alojamiento ni pudieron acceder a material bibliográfico. Cuando le solicitaron al presidente una postergación del inicio de las sesiones de uno o dos días, recibieron como única respuesta la orden de presentarse de inmediato.[95] A tamaña vejación debía sumarse el otorgamiento de un tiempo

93. Ibídem, parágrafo 45: *"If a person is situated in a dangerous place or does not enjoy his own rights but is in the power of his foe and is forced to give answer as if he were in chains, he cannot defend his own property with due presence of mind or confidence"* (p. liv).

94. Ibídem, parágrafo 46: *"Who doubts that Dordrecht was in the power of those who were foes in doctrine to the Remonstrants? The synod gathered there denied safe conduct to the Remonstrants who were asking for a synod and said that it could not provide that. [...] But who would doubt that those who were summoned were in the power of the synod or of their opposing party so that their coming and going were by no means free to them? The situation itself says this; and as often as the synod has it inhibited the people cited from leaving the city of Dordrecht and considered inhibiting the departure of the delegates as legitimate"* (p. lv).

95. Ibídem, parágrafo 60: *"When they had come to Dordrecht, because no lodgings had yet been prepared and no library materials set aside for them, they asked the chairman that the*

más breve aun a los arminianos para que explicaran su forma de pensar. En cuarto lugar, se les dio sólo cuatro días para revelar sus pensamientos sobre los libros públicos de las Iglesias. Y, por último, se los apresuró en sus deliberaciones para que respondieran lo más rápidamente posible.

En cuanto al orden de discusión, el calvinista Pareus consideraba que los participantes debían reunirse entre ellos para tratar cada una de las controversias y comprender intelectualmente cada problema sin ambigüedad, con un partido afirmando y el otro negando; que las opiniones y las razones de ambos lados debían ser escuchadas, consideradas, examinadas y cuidadosamente comparadas con las Sagradas Escrituras; que en un segundo encuentro cada partido debía responder los argumentos del otro; que, en un tercero, cada grupo tenía que defender sus pruebas de los ataques de los otros. De esta manera, ninguna facción podría quejarse de haber tenido una audiencia menor, porque ambas habrían defendido sus propios argumentos y rebatido los opuestos la misma cantidad de veces; ninguna disputa podría surgir sobre la respuesta final, porque ambos tendrían una.

Ante esto, el luterano Hunnius remarca que las confesiones de ambos partidos no se presentaron en el Sínodo para establecer un diálogo mutuo. En primer lugar, los gomaristas nunca presentaron una confesión de su fe en público. Segundo, nunca se permitió a los arminianos expresar su opinión sobre la enseñanza del grupo contrario. Por otro lado, los prefectos que gobernaron el Sínodo favorecieron indefectiblemente al mismo partido, siendo el máximo ejemplo el de Boogerman, presidente del concilio y el más feroz enemigo de los remonstrantes (el *Irenicum* de Pareus preveía que el cónclave también tuviese otro presidente, extraído del partido contrario). En cuarto lugar, los mismos portavoces designados que asistieron al presidente (Jacob Roland y Herman Fauckelius) pertenecían a la misma facción, y por ello actuaron de forma tal que impidieron a los acusados elegir sus propios oradores. Quinto, las reglas no fueron escritas de común acuerdo. En sexto lugar, al no seleccionarse los voceros de ambos partidos, no pudieron mantenerse reuniones privadas a fin de llegar a un acuerdo sobre las controversias. Séptimo, el Sínodo no comparó las creencias de ambos partidos ni se les permitió a los arminianos hacerlo; nunca se explicaron las fallas de la doctrina remonstrante, y mucho menos tuvieron ellos una audiencia para defender su causa y exponer sus argumentos. Por último, se permitió que los acusados fueran oprimidos por el brazo secular, debido a que el Sínodo tergiversó casi todo lo que dijeron o discutieron los allí citados, con el fin de tornarlos impopulares de cara a la sociedad y hacerlos ver como precursores de la rebelión contra las autoridades seculares.

---

preparation of such things be put off for at least a day or two, sess. 22, p. 55. They did not get their request but were ordered to be present forthwith" (p. lxvi).

En el anteúltimo de los puntos analíticos (los límites), la crítica a Pareus y Ursinus se basa en que ninguno de ellos prescribió normas especiales en caso de que los límites de acción del sínodo terminaran precipitadamente en perjuicio del partido acusado, o en caso de que la asamblea no alcanzara conclusión alguna respecto de los temas bajo discusión.

En este caso, tres son los límites que nuestro teólogo luterano observa en Dordrecht. Primero, el impedimento de actividades recíprocas, evidenciado en la imposibilidad de los arminianos de hacer un seguimiento de sus propias respuestas o defensas. Por otra parte, el partido gomarista no se atrevió a dar a luz su propia causa, así como sus condiciones y consideraciones para la discusión pública. Por último, en contra de la promesa que había hecho, la facción contrarremonstrante interrumpió la acción de los arminianos incluso antes de comenzar, cuando no habían explicado, defendido y seguido su caso en la medida en que estos últimos lo consideraban necesario.

En cuanto a las consecuencias del Sínodo, éstas se abordan desde la conciencia de los involucrados en el proceso. Hunnius recurre una vez más a los teólogos de Heidelberg, observando que Pareus había temido que una conferencia organizada de la forma en que él había previsto resolvería la controversia en contra de los gomaristas. Por ende, se cuidó de que, por medio de la declaración final, los errores originales de los arminianos no fueran permitidos, ni se perseverase en ellos.

Si en el primer eje ya se menciona el rol de la conciencia en cuanto a la calidad de las personas que asistieron a Dordrecht, en este caso nuestro teólogo va más lejos aun, y arriesga que, si se analizara el pensamiento de todos los asesores del proceso, el ejercicio demostraría de manera contundente que ninguno de ellos intentó persuadir a los arminianos, puesto que ni siquiera se plantearon dicho objetivo desde un comienzo. Contrariamente a esto, el marburgués evidencia que "el sínodo ligó las conciencias de las personas citadas (quienes aún no habían sido oídas ni condenadas) de forma tal que, en caso de no aceptar los decretos del Sínodo, debían ser proscritas de la Iglesia y del territorio".[96]

El último y más extenso parágrafo recapitula los dos principales disensos con los calvinistas: la legitimidad y la libertad del Sínodo, y el acuerdo en el fundamento de la fe. De este último, Hunnius señala su anhelo de informar con su trabajo a los más inocentes, y de que los calvinistas no se persuadan ni traten de persuadir a los demás de que acordaban con los luteranos en cuanto a este punto. Quedaba claro que las implicancias de un sínodo libre, esto es, de una resolución amistosa y sin perjuicio de la

96. Ibídem, parágrafo 67: *"the synod so bound the consciences of the cited people (who had not yet been heard nor convicted) that, when they did not acquiesce to the decrees of the synod, they were outlawed from the Church and territory, sess. 46, p. 139"* (p. lxxv).

conciencia de cualquier partido o persona, se hallaba en las antípodas de lo ocurrido en Dordrecht.

Por otra parte, nuestro teólogo expresa su preocupación por la situación ocurrida en Prusia,[97] interpretada en la misma clave comparativa con la que abre la “Dedicatoria”: denuncia que las astutas actividades que los calvinistas llevaron adelante allí lograron que:

> Al lobo le sea permitido entrar con impunidad en el redil de las ovejas bajo la piel de cordero, claramente con el pretexto y el plan de un consenso en el fundamento de la fe, que de hecho ha engañado a mucha gente, puesto a muchos en duda, y perturbado aun a más.[98]

De todos modos, el luterano Hunnius se muestra optimista de cara al futuro y confía en los efectos que pudiera generar su tratado, así como en la unión espiritual con tres colegas de la Universidad de Königsberg a quienes dedica la obra: Johann Behm (1578-1648), Levinus Pouchenius (1594-1648) y Celestinus Myslenta (1588-1653), considerado este último como uno de los más exitosos rivales de la política tolerante prusiana posterior a la conversión del elector Juan Segismundo (1572-1619) en 1606.[99]

Conclusiones

El contexto histórico en el que Hunnius se encuentra inmerso reduce ostensiblemente la dificultad de comprender los motivos que lo llevaron a redactar el tratado cuya “Dedicatoria” hemos estado analizando. Las reiteradas alusiones a la *Admonitio Neostadiensium* de Ursinus y al *Irenicum* de Pareus, por una parte, evidencian la expansión de las ideas del irenismo y del unionismo eclesiástico en el Sacro Imperio durante la Guerra de los Treinta Años.[100] Por otra parte, tienen un doble propósito. El primero,

97. Véase Bodo Nischan, *Prince, People and Confession: The Second Reformation in Brandenburg*, Pensilvania, University of Pennsylvania Press, 1994; ídem, “The Second Reformation in Brandenburg: Aims and Goals”, *The Sixteenth Century Journal*, 14:2 (1983), pp. 173-187.

98. Nicolaus Hunnius, *Diaskepsis Theologica*, “Dedication”, parágrafo 67: *“It has done this to this end: that the wolf may be permitted to enter the sheepfold with impunity under sheep’s clothing, clearly under the pretext and with the plan of a consensus in the foundation of faith, something which has indeed deceived some people, placed many in doubt and rendered still more disturbed”* (p. lxxviii).

99. Henning Graf Reventlow, *History of Biblical Interpretation*. Vol. III: *Renaissance, Reform, Humanism*, trad. James O. Duke, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2010, pp. 223-224.

100. Timothy R. Schmeling, “Lutheran Orthodoxy Under Fire: An Exploratory Study of the Syncretistic Controversy and the *Consensus Repetitus Fidei Vere Lutheranae*”, *Lutheran Synod Quarterly*, 47:4 (2007), p. 316.

intentar evidenciar la paradoja ocurrida en Dordrecht, en cuanto a que los propios gomaristas desatendieron los escritos de Heidelberg. El restante puede razonarse de la siguiente manera: si aquellas obras contribuyeron teológicamente a ganar el Palatinado electoral y el ducado de Prusia a favor de la causa calvinista, la obra del luterano buscaba cauterizar tamañas pérdidas y conservaba la esperanza de recuperar al menos a los fieles prusianos.

El excepcional aunque indiscutible ejemplo del Sínodo de Dordrecht como talón de Aquiles de la tolerancia neerlandesa constituye la grieta por la que se abren paso las furibundas críticas abordadas por Hunnius en su tratado. En estas críticas, subyace una contraposición tácita con el proceso de debates doctrinarios que concluyeron con la *Fórmula* y el *Libro de la Concordia*, explicitada por única vez con motivo de su análisis sobre los individuos que asistieron a Dordrecht.[101] No obstante, sólo mediante la inversión de las múltiples deficiencias que el teólogo señala respecto del proceso neerlandés podremos reconstruir su propio ideal sinodal, que no es otro que aquel que había logrado saldar las diferencias al interior del colectivo luterano: el Sínodo de Torgau de 1574.[102]

101. Nicolaus Hunnius, *Diaskepsis Theologica*, "Dedication", parágrafo 36: *"On the other hand, however, lest I say anything about this limitation (which never appears in the Neustadt Admonition nor in the Irenicum of Pareus), the Reformed have been complaining about the synod of the Lutherans which they nevertheless instituted that both parties were established under one magistrate, as they themselves confess about the Synod of Torgau, which was held in the Electorate of Saxony in 1574 (sess. 29, p. 109)"* (p. xliv).

102. Este sínodo fue celebrado en septiembre de aquel año por orden del príncipe elector Augusto de Sajonia (1553-1586), quien, luego de expulsar de sus cargos e incluso apresar a varios teólogos acusados de criptocalvinismo, mandató a un grupo de intelectuales, encabezados por Jacob Andreae (1528-1590), para que reconstruyeran la Iglesia luterana (Robert Kolb, *Martin Luther as Prophet, Teacher and Hero: Images of the Reformer*, Grand Rapids, Baker Books, 1999, p. 108). En mayo de 1576, los teólogos se reunieron nuevamente en Torgau para bosquejar un libro que se envió a todas las iglesias luteranas del Imperio para su consideración. En mayo de 1577, en la abadía de Bergen, cercana a Magdeburgo, se trabajó sobre las críticas al proyecto de Torgau, y finalmente se arribó a la declaración de la *Fórmula de la Concordia* (Irene Dingel, "The Culture of Conflict in the Controversies Leading to the Formula of Concord [1548-1580]", en *Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550-1675*, ed. Robert Kolb, Leiden, Brill, 2008, p. 62).

El exorcista y las ranas: substancia inmaterial y posesión espiritual en el *Leviathan* de Thomas Hobbes

Ismael del Olmo

Universidad de Buenos Aires
Conicet

"Brekekekex koax koax"

En mayo de 1655, la firma de Andrew Crooke publicaba en Londres el *Elementorum Philosophiae. Sectio prima: De corpore*. Ya en las primeras páginas, Thomas Hobbes desesperaba de una doctrina cristiana inficionada por la filosofía pagana. Con ello, no hacía más que ampliar el ataque que el *Leviathan* había lanzado a los escolásticos cuatro años antes. Los Padres de la Iglesia, comenta, fueron los primeros que, en su intento por defender la fe cristiana desde la razón natural, mezclaron las sentencias de los antiguos con la Sagrada Escritura.[1] Quizá no tanto Platón, el inofensivo; pero sin duda los libros de física y metafísica aristotélica probarían ser, a largo plazo, una verdadera desgracia. Los Doctores no comprendieron que entregaban al enemigo las citadelas de la fe cristiana. Pablo mismo había caracterizado esa filosofía como vana, aunque bien podría haberla llamado perniciosa *(potuit perniciosam)* si reparamos en las controversias dogmáticas y las guerras sangrientas que la última esquirla de la dinamitada Antigüedad generaría en el cuerpo del cristianismo.[2] Los *School divines*, agentes al servicio de Roma, probaron

1. Dice el autor: *"et placita nonulla ex Philosophorum Ethnicorum Scriptis Scripturae Sacrae placitis admiscere"* (Thomas Hobbes Malmesburiensi, *Elementorum Philosophiae. Sectio prima De corpore*, Londini, Andreae Crook, 1655, p. iiii). La epístola dedicatoria se encuentra sin paginar; en ésta y las próximas notas relativas a *De corpore*, daremos nuestra foliación personal.

2. Ibídem, p. iii. Aunque Hobbes no la menciona, la referencia bíblica más segura es Colosenses 2, 8: "Estad sobre aviso para que nadie os seduzca por medio de la filosofía y con vanas sutilezas sobre la tradición de los hombres, conforme a las máximas del mundo, y no conforme a Jesucristo". Todas las citas bíblicas en castellano reproducidas en el presente artículo han sido tomadas de *La Biblia*, edición y revisión general sobre los textos originales Serafín de Ausejo, Barcelona, Herder, 1964. Respecto de las consecuencias de las controversias filosóficas dentro del cristianismo, William Cavanaugh ha afirmado que Hobbes se convenció de que la violencia religiosa derivaba de un problema epistemológico, el agrio debate alrededor

ser un relevo pertinente, profundizando el error de los Padres hasta el presente. Aquí, Hobbes aventura un cambio de registro: ¿no son acaso similares estos teólogos a aquel proteico demonio ateniense, la Empusa, cuya aparición desde los infiernos de Hécate era tomada por muchos como un signo de infortunio? El espectro observa un caminar dispar, bastante cómico: posee una pierna de bronce y otra de asno. Las empusas escolásticas, sugiere Hobbes, suelen avanzar de la misma manera: pisan con el pie firme de la Escritura, pero cojean con la filosofía pagana.[3]

Fustigar las consecuencias de la Antigüedad con ayuda de la Antigüedad misma; la cristiandad corrompida por la filosofía de los clásicos, con sus comedias. Estas primeras páginas del *De corpore* son una prueba más de la complejidad, de los pliegues y de lo ambiguo de la obra de Hobbes. Sabemos, aunque el pensador no lo diga, que es en *Las ranas* de Aristófanes donde habremos de encontrar uno de los retratos más recordados de esta Empusa espectral: el dios Dioniso y su esclavo Jantias creen tropezar con ella en el Hades, donde han viajado a rescatar a Eurípides; planean devolverlo a Atenas, donde su muerte ha provocado la decadencia inadmisible del género trágico.[4] La alusión clásica es breve, el humor es cruel, y la ironía y la sátira parecen dar a entender más de lo que dicen (por ejemplo, ¿no jugarán los escolásticos también el papel de las ranas que cantan en el lago del Hades mientras avanza el esquife de Caronte? ¿El barquero mismo no las llama "ranas-cisne" por la belleza de su canto, cuando Dioniso sólo escucha un croar incesante *–brekekekex koax koax–* y una canción ininteligible?).[5] Hobbes es escueto, no dice mu-

de doctrinas que, en realidad, estaban más allá de la razón (*The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 128).

3. Thomas Hobbes, *De corpore*: *"pede incedentem altero quidem, quae est Scriptura Sacra, firmo; altero autem putrido, quae est Philosophia illa quam Apostolus Paulus appellavit vanam [...]. Similis existens Empusae apud Comicum Atheniensem"* (p. iii).

4. Aristófanes, *Las ranas*, trad. José García López, Murcia, Universidad de Murcia, 1993, pp. 234-236. Los destinos de Eurípides no le eran ajenos al filósofo de Malmesbury: notemos que su primer ejercicio literario es una traducción de *Medea* del griego al latín, realizada cuando tenía catorce años (Michael Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, Chicago, The University of Chicago Press, 2008, p. 213).

5. Su apego a la ironía clásica está muy cerca de la gran estima que Hobbes profesaba por el satirista más renombrado de la Antigüedad griega y, a partir de las traducciones de Tomás Moro y Desiderio Erasmo, de la temprana Modernidad: Luciano de Samosata. La afinidad es evidente si tomamos en cuenta la burla lucianesca a las escuelas filosóficas, sus discusiones dogmáticas y la trivialidad intelectual que, decía, las caracterizaba (Conal Condren, "Curtailing the Office of the Priest: Two Seventeenth-century Views of the Causes and Functions of Heresy", en *Heresy in Transition: Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe*, eds. Ian Hunter, John Christian Laursen y Cary Nederman, Aldershot, Ashgate, 2005, pp. 115-128). Para las opiniones de Hobbes acerca de la risa, véase Quentin

cho más; sin embargo, el comentario que cierra la referencia lateral a *Las ranas* llama la atención:

> Contra esta Empusa, creo, no puede inventarse mejor exorcismo que distinguir entre las reglas de la religión, esto es, del culto y honra de Dios exigidos por las leyes, de las reglas de la filosofía, esto es, de las máximas de hombres privados; y asignar lo que sea de la religión a la Escritura sagrada, y lo que sea de la filosofía, a la razón natural.[6]

Thomas Hobbes –el materialista, el destructor de todo ritual católico, el monstruo de Malmesbury acusado y vuelto a acusar de ateo en parlamentos, panfletos y universidades, aquel que, al decir de su enemigo arminiano Joseph Bramhall, había aniquilado toda posibilidad de infierno y demonio– se ofrece en *De corpore* como exorcista de la cristiandad.[7] Resulta, a la distancia, un guiño cómico. Pero es también un proyecto intelectual propio de la temprana Modernidad, aquel que busca reformular, en una era que nace destrozada por la crisis de sentido, de verdad y de autoridad, los límites entre la naturaleza y la sobrenaturaleza.

Los accidentes historiográficos que suelen caracterizar la geografía cultural de la época –brevemente, el Renacimiento, la Reforma, la revolución científica– sugieren a cualquiera que las novedosas reflexiones en los planos conectados del pensamiento sobre lo religioso y lo natural atienden a un profundo conflicto respecto del sentido de lo real. Las diversas y a menudo enfrentadas teologías y teorías filosóficas sobre qué constituía lo natural, qué lo sobrenatural, y de qué modo estos órdenes se conectaban,

---

Skinner, "Hobbes and the Classical Theory of Laughter", en *Leviathan After 350 Years*, eds. Tom Sorell y Luc Foisneau, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 139-166. Sobre la risa en la temprana Modernidad europea, véase José Emilio Burucúa, *Corderos y elefantes. La sacralidad y la risa en la Modernidad clásica (siglos* XV *a* XVIII*)*, Madrid, Miño y Dávila, 2001.

6. Thomas Hobbes, *De corpore*: *"Contra hanc Empusam Exorcismus (credo) melior excogitari non potest, quam ut Religionis, id est, Dei Honorandi Colendique, Regulae, a Legibus petendae, a Philosophia regulis, id est, a privatorum hominum dogmatibus distinguantur, quaeque Religionis sunt Scripturae sacrae, quae Philosophiae sunt rationi naturali tribuantur"* (p. iv; todas las traducciones de las diversas obras de Hobbes son mías). La frase no sería más que uno de los múltiples sicofantes históricos del incisivo interrogante de Tertuliano en los primeros siglos del cristianismo: *"Quid ergo Athenis et Hierosolymis?"* (citado en Hal Drake, "Lambs into Lions: Explaining Early Christian Intolerance", *Past and Present*, 153 [1996], p. 9). Véase también George Wright, *Religion, Politics, and Thomas Hobbes*, Dordrecht, Springer, 2006, p. 213.

7. Las diversas acusaciones de ateísmo que Hobbes recibió a lo largo de su vida están analizadas en la clásica obra de Samuel Mintz, *The Hunting of Leviathan: Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962. Puede encontrarse una reflexión actualizada en Jon Parkin, *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

contribuyeron a alimentar un proceso de redefinición de la real, y de las condiciones de su conocimiento. La historiadora Susan Schreiner lo ha definido como el proceso medular de la temprana Modernidad: la búsqueda de la certeza.[8] Un episodio más en la historia intelectual humana, que François Peleau, en una carta de 1656 al mismo Hobbes, radiografiaba con precisión: *"a war of minds"*.[9] La pirotécnica oposición que nuestro improvisado exorcista realiza entre Escritura y razón, ese tono definitivo, casi perentorio, es un síntoma más de esta crisis intelectual. Hobbes no escribió sus reflexiones parisinas respecto de las relaciones entre religión, naturaleza y poder civil impulsado sólo por el desastre político y religioso de la Revolución. El *Leviathan* (1651) también es un medio de conjurar las consecuencias más graves de esta implosión cultural.

Nuestro interés por subrayar el carácter crítico de la primera Modernidad, en cuanto a sus criterios de verdad y autoridad ligados a lo terrenal y lo ultraterrenal, tiene aquí un exponente claro y concreto: el útero de la obra hobbesiana es la reacción contra aquellos que, al margen de la autoridad civil, consideraban que el proceso espiritual de salvación legitimaba sus reclamos de poder temporal.[10] Las empusas escolásticas no cojeaban solas en esto, y sin dudas las ranas tampoco croaban en soledad: el *Behemoth*, publicado póstumamente en 1682, cargó con la culpa de la Guerra Civil inglesa a las jerarquías eclesiásticas, y a sus teólogos y predicadores sediciosos, pero no dejó intocados a los sectarios radicales y aspirantes a

8. Susan Schreiner, *Are You Alone Wise? The Search for Certainty in the Early Modern Era*, Oxford, Oxford University Press, 2011, *passim*. Sobre esta crisis cultural que caracteriza los inicios de la Modernidad, véanse, entre otros, Stephen Greenblatt, *The Swerve: How the World Became Modern*, Nueva York, Norton & Company, 2011; Stuart Clark, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2007; Richard Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 2003; William J. Bouwsma, *The Waning of the Renaissance, 1550-1640*, New Haven, Yale University Press, 2000; Steven Shapin, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994; *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, eds. Michael Hunter y David Wooton, Oxford, Oxford University Press, 1992; Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990; Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire*, París, Gallimard, 1978.

9. Citado en Jeffrey R. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 12: *"There had always been a war of minds, so far as opinions and feelings are concerned, and this war is exactly like the state of nature"*.

10. Diez años antes de publicar su *opus magnum*, Hobbes escribía al conde de Devonshire: *"The dispute between the spiritual and the civil power has of late, more than anything in the world, been the cause of civil wars in all places of Christendom"* (citado en Willis Glover, "God and Thomas Hobbes", *Church History*, 29:3 [1960], p. 282). Véase el fundamental texto de John G. Pocock, "Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes", en *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989 (1971), pp. 148-201.

santos que pululaban en el caos de la isla. La tradición inglesa reformista que iniciara John Wycliff y continuara William Tyndale habría revelado todo su poder de destrucción precisamente en la década de 1640, cuando baptistas, cuáqueros, adamitas y hombres de la Quinta Monarquía dedicaban su tiempo a combatir la autoridad real y eclesiástica con interpretaciones privadas de una Escritura vulgarizada. Los principios de *sola scriptura* y sacerdocio universal eran abrazados de modo promiscuo; cada uno, expone Hobbes, se había convertido en un juez particular de la religión, reclamando inmediatez con lo sagrado. El espíritu de profecía amenazaba asfixiar a la isla. Traducida la Biblia al inglés, cualquiera que pudiera leer el idioma –incluso las jovencitas, comenta socarronamente– creía hablar con Dios Todopoderoso, entender lo que Él decía. La Escritura dejaba de ser un testimonio para pasar a ser un medio de contacto directo con la divinidad.[11]

Vemos operar aquí, entonces, ese conflicto por la resignificación de los límites entre lo natural y lo sobrenatural que señalábamos como parte fundante de la temprana Modernidad. Las acusaciones de Hobbes no eran otra cosa que una crasa negativa a aceptar cualquier señal de comunicación individual o institucional *directa* con la divinidad y el mundo ultraterreno, es decir, la posibilidad de hacer presentes, aquí y ahora, al margen y en contra del Soberano, fragmentos del Otro mundo. No era más que perseguir la división de la realidad entre esferas temporales y espirituales,

11. Thomas Hobbes, *Behemoth, or the Epitome of the Civil Wars of England*: *"After the Bible was translated into English, every Man, nay every Boy and Wench, that could read English, thought they spoke with God Almighty, and understood what he said [...]. I confess this Licence of Interpreting the Scripture was the cause of so many several Sects as have lain hid, till the beginning of the late Kings Reign, and did then appear to the disturbance of the Commonwealth"* (*Tracts of Thomas Hobbes of Malmsbury. Containing: I: Behemoth, the history of the causes of the Civil Wars of England, from 1640 to 1660. Printed from the Author's own Copy: Never printed [but with a thousand faults] before. II: An Answer to Arch-Bishop Bramhall's Book, called the Catching of the Leviathan: Never printed before. III: An Historical Narration of Heresie, and the Punishment thereof· Corrected by the true Copy. IV: Philosophical Problems, dedicated to the King in 1662, but never printed before*, Londres, Andrew Crooke, 1682, p. 35). Sobre el impulso profético en la religiosidad inglesa, véase Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, Londres, Penguin Group, 1988 (1971), pp. 133-178, 461-516; al respecto, todavía es útil y placentera la obra clásica de Christopher Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution*, Harmondsworth, Penguin, 1972, *passim*. Una lectura actual puede hallarse en Tim Thornton, *Prophecy, Politics and the People in Early Modern England*, Woodbridge, The Boydell Press, 2006. Sobre la Escritura en la Inglaterra reformada, véanse Stanley Greenslade, "English Versions of the Bible, 1525-1611", y Luther Weigle, "English Versions since 1611", en *The Cambridge History of the Bible: the West from the Reformation to the Present Day*, ed. Stanley Greenslade, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 141-174, 361-382.

con el fin de socavar, desdoblándola, la obediencia de los súbditos.[12] Hobbes no duda de la existencia de lo sobrenatural: sí, dice, los *electi* tendrán algún día resurrección, inmortalidad, cuerpos espirituales. Pero aquí, hoy, donde se desea, se teme, se vive, e incluso se asiste al culto, los cuerpos se pudren. "Por lo tanto, no existe otro gobierno en esta vida, ni en el Estado ni en la religión, más que el temporal".[13] Es a los individuos arrogantes que buscan escapar al destino común humano, y pretenden gobernar ilegítimamente en el mundo reclamando conocimiento privilegiado de lo sobrenatural, a quienes el *Leviathan* engulle. ¿No dice el Libro de Job, acaso, que el monstruo gobierna sobre los hijos del orgullo?[14]

Si intentamos dilucidar mediante qué instrumentos estos hombres proyectan ejercer un dominio terrenal, la noción aristotélico-escolástica de "espíritu incorporal", "esencia abstracta", o "substancia separada", juega en ello un rol fundamental.[15] Esto es central: lo *inmaterial* está en el núcleo de la crítica hobbesiana. Su existencia habilita la creencia en la inmortalidad natural del alma y, por lo tanto, en la eficacia de la confesión de los pecados y la necesidad de la absolución sacerdotal; es ella la que permite pensar que uno ve fantasmas en el cementerio, estimulando la costumbre de salpicar el sitio con el agua bendita producida por la clerecía; es ella la que concibe las virtudes de la santidad y la sabiduría como pasibles de ser inspiradas, insufladas de modo inmediato desde el Cielo, sin necesidad

12. Resulta interesante notar que Moisés no fue sólo un tipo ideal hobbesiano de Soberano, a la vez autoridad política y religiosa. Funcionó a un tiempo como modelo histórico: también él fue importunado por la pretensión sacerdotal independiente (e idolátrica) de su hermano Aarón (Éxodo 32, 19-24). Véanse Jeffrey R. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, pp. 18-19; Joshua Mitchell, "Luther and Hobbes on the Question: Who Was Moses, Who Was Christ?", *The Journal of Politics*, 53:3 (1991), pp. 676-700.

13. Thomas Hobbes, *Leviathan, or The Matter, Forme & Power of Commonwealth, Ecclesiasticall and Civill*, Londres, Andrew Crooke, 1651: *"There is therefore no other Government in this life neither of State, nor Religion, but Temporall"* (p. 250). Según Funkenstein, este movimiento hacia el mundo *(ad saeculum)* merece ubicar al filósofo dentro de la novedosa corriente temprano-moderna de la teología secular (Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1986, p. 3).

14. Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 166. *The King James Bible*, versión con la cual Hobbes trabajaba, es transparente: *"He is the king of all the children of Pride"* (Job 41, 33-34). La interpretación del célebre título de la obra hobbesiana está tomada de Michael Gillespie, *Theological Origins*, pp. 241-242, y George Shulman, "Hobbes, Puritans, and Promethean Politics", *Political Theory*, 16:3 (1988), pp. 426-443. Sobre el uso y significado de los monstruos de la Escritura en los títulos de sus escritos, véase Patricia Springborg, "Hobbes's Biblical Beasts: *Leviathan* and *Behemoth*", *Political Theory*, 23:2 (1995), pp. 353-375.

15. Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 371. Véase Steven Shapin y Simon Shaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton, Princeton University Press, 1985, p. 92.

de esfuerzo, estudio o razonamiento. Incita a ver en un trozo de pan, que huele como pan y sabe como pan, una presencia totalmente Otra. La doctrina metafísica esconde una entraña eminentemente política: ¿quién no obedecería al clero en lugar de a la autoridad estatal, si es él el que puede invocar o ahuyentar espíritus a placer, repeliendo espectros y convirtiendo panes en dioses?[16] Si el nervio mismo que mueve a la comunidad artificial humana no es más que la recompensa o el castigo, el arbitrio sobre la vida y la muerte, ¿quién no marcharía del lado de aquellos que pueden tentarlos con una felicidad y una recompensa mayores que las que el poder civil puede ofrecer? Y, de la misma manera, ¿quién no obedecería a un puñado de hombres que prometen una muerte y una tortura más espeluznantes que aquéllas sentenciadas por el más violento tribunal terrenal?[17]

Investigar la crítica de las substancias incorporales, de esta reificación de lo inmaterial, puede funcionar como una clave de lectura, un hilo que atraviese todo el *Leviathan* en busca de la simbiosis entre exégesis bíblica, filosofía natural y filosofía política que caracteriza a la obra. El mismo Hobbes puso en palabras la incomodidad inicial que parece sobrevenir al lector cuando encuentra discusiones de física y metafísica escolástica en un tratado sobre el poder absoluto:

> ¿Con qué propósito (pueden preguntar algunos) se habla de estas sutilezas en un trabajo de esta naturaleza, donde sólo pretendo explicar qué es necesario a la doctrina del gobierno y la obediencia? Es con este propósito: que los hombres ya no sufran el abuso de aquellos que por su doctrina de las esencias separadas, construida en la vana filosofía de Aristóteles, los aterrorizan con nombres vacíos, impidiéndoles obedecer las leyes de su país; como se asusta a los pájaros del maizal con un jubón vacío, un sombrero y un palo torcido.[18]

16. Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 373.

17. Ibídem, pp. 1, 238. Y en *Behemoth*, todavía más claro: *"As much as Eternal Torture is more terrible than Death; so much they would fear the Clergy more than the King"* (p. 23). Véanse al respecto Aloysius Martinich, *The Two Gods of the Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 257; Lodi Nauta, "Hobbes on Religion and the Church between *The Elements of Law* and *Leviathan*: A Dramatic Change of Direction?", *Journal of the History of Ideas*, 63:4 (2002), p. 583.

18. Thomas Hobbes, *Leviathan*: *"But to what purpose (may some man say) is such subtilty in a work of this nature, where I pretend to nothing but what is necessary to the Doctrine of Government and Obedience? It is to this purpose, that men may no longer suffer themselves to be abused by them, that by this Doctrine of Separated Essences, built on the Vain philosophy of Aristotle, would fright them from Obeying the Laws of their Country, with empty names; as men fright Birds from the Corn with an empty doublet, a hat, and a crooked stick"* (pp. 372-373). Sobre esta incomodidad inicial pero necesaria, véase Stuart Clark, *Vanities of the Eye*, p. 221. Sobre la presencia masiva de Aristóteles en la cultura europea de la época, véase Ann Blair, "Natural Philosophy", en *The Cambridge History of Science*. Vol. III: *Early Modern*

Las siguientes páginas se proponen investigar cómo y con qué fines, desde una hermenéutica materialista y una original exégesis bíblica, el *Leviathan* articula el rechazo a esa noción de "substancia incorporal" que habilitaba, en la Europa de la temprana Modernidad, diversas interpenetraciones entre lo natural y lo sobrenatural, y entre lo material y lo inmaterial. Imposibilitados de reflexionar aquí sobre la totalidad de estos espantapájaros, nos centraremos en uno específico, la posesión espiritual. Las discusiones en torno de este paradigma contribuyeron a demoler el edificio teórico y práctico de la escolástica que justificaba la posesión diabólica y su remedio, el ritual exorcístico; a la vez, sostuvieron las diatribas hobbesianas en contra de sectarios radicales y profetas *free-lance* convencidos de estar inspirados, iluminados, llenos del espíritu divino.[19] La potencia secularizadora del *Deus absconditus* hobbesiano tomará como un mismo frente a combatir la mediación sacerdotal y la inspiración. Señalemos esa originalidad. En su afán por desactivar toda interpenetración entre lo material y lo espiritual, Hobbes convierte en un solo blanco dos enemigos hasta entonces irreconciliables entre sí: institución y carisma.[20]

Science, eds. Katherine Park y Lorraine Daston, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 371. Tal era su influencia en el pensamiento cristiano, que a mediados del siglo XV un puñado de universitarios en Colonia se entretuvieron con la idea de beatificarlo (Hans Broedel, *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief*, Manchester, Manchester University Press, 2003, p. 93).

19. La literatura sobre la posesión y el exorcismo en la temprana Modernidad es vasta. Entre las obras más importantes figuran Moshe Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago, University of Chicago Press, 2007; Marion Gibson, *Possession, Puritanism and Print: Darrell, Harsnett, Shakespeare and the Elizabethan Exorcism Controversy*, Londres, Pickering & Chatto, 2006; Philip Almond, *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern England: Contemporary Texts and Their Cultural Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; Sara Ferber, *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*, Londres, Routledge, 2004. Mientras este trabajo era pensado y redactado, aparecía la última obra de peso dedicada al paradigma de la posesión y el exorcismo: Brian P. Levack, *The Devil Within: Possession and Exorcism in the Christian West*, New Haven, Yale University Press, 2013. Sobre posesión divina, mística e inspiración, véanse Andrew Keitt, *Inventing the Sacred: Imposture, Inquisition and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*, Leiden, Brill, 2005; Adelina Sarrión Mora, *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI a XVIII*, Madrid, Alianza, 2003; Nancy Caciola, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2003; Diane Watt, *Secretaries of God: Women Prophets in Late Medieval and Early Modern England*, Woodbridge, Brewer, 1997; Sophie Houdard, *Les invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*, París, Les Belles Letres, 2008.

20. Sobre la noción de secularización enquistada en el *Deus absconditus* reformado, y el conflicto simultáneo de Hobbes con mediadores y carismáticos, véase Michael Gillespie, *Theological Origins*, pp. 226 y 246 respectivamente. Excelentes reflexiones sobre el combate entre institución y carisma en una perspectiva de largo plazo pueden encontrarse en Bernard McGinn, "«Evil-sounding, Rash, and Suspect of Heresy»: Tensions between Mysticism and Magisterium in the History of the Church", *The Catholic Historical Review*, 90:2 (2004), pp. 193-212.

Contra ambos se alzaría el poder civil sagrado teorizado por Hobbes. Como el *Behemoth* reconoce, la mayoría de las doctrinas no buscaban enseñar a los hombres qué, sino en quién creer, porque las autoridades terrenas extraen su poder de la opinión y la creencia del pueblo.[21] Por esto, otorgar a la autoridad política el privilegio de la exégesis era para Hobbes fundamental.[22] También aquí era hiperbólicamente antileninista: todo el poder al Soberano. Al tomar la validez de la interpretación bíblica como prerrogativa de un poder al mismo tiempo civil y eclesiástico (así se completa, en definitiva, el título de la obra), el *Leviathan* debía fundamentar sus ideas sobre las substancias inmateriales y la posesión espiritual no sólo con la filosofía, sino también con la Escritura. El objetivo final de esta exégesis plausible será presentar al magistrado una lectura que, en pos de la paz civil, logre la proscripción del sostenimiento *público* de la doctrina enemiga, junto con la praxis que habilita.[23]

La misión de nuestro inesperado exorcista tiene como escenario las distintas formas que adquiere lo real en la temprana Modernidad. *De corpore* lo advierte: este litigio se resuelve siempre a partir de la relación entre Escritura y filosofía. Como veremos en los próximos apartados, lo sobrenatural, en la visión epistemológica de Hobbes, será aquello que trascienda tanto la experiencia como la razón; lo que, propiamente, no puede comprenderse, de lo cual no podemos crear una filosofía.[24] Por lo tanto, la

21. Thomas Hobbes, *Behemoth*, p. 26.

22. Véase Richard Tuck, "The «Christian atheism» of Thomas Hobbes", en *Atheism from the Reformation to the Enlightment*, eds. Michael Hunter y David Wooton, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 111-130; Richard Popkin, *History of the Scepticism*, pp. 194, 197; Aloysius Martinich, *Two Gods of the Leviathan*, p. 223.

23. Es importante remarcar la noción de lo público aquí: se sabe que Hobbes concedió la posibilidad de mantener convicciones en privado, mientras los actos exteriores se conformasen a la ley (véase Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 378). La casuística más explosiva presenta la hipótesis de que un Soberano exija del cristiano la negación del Salvador. Hobbes vuelve a establecer en *Leviathan* la diferencia entre actos públicos y convicciones privadas: *"What if we be commanded by our lawful Prince, to say with our tongue, we believe not; must we obey such command? Profession with the tongue is but an external thing, and no more then any other gesture whereby we signifie our obedience"*. Si el súbdito obedece al Soberano, *"and doth it not in order to his own mind, but in order to the laws of his country, that action is not his, but his Soveraigns"* (p. 271). Véase George Wright, *Religion, Politics, and Thomas Hobbes*, p. 232.

24. Juahana Lemetti, "Supernatural", *Historical Dictionary of Hobbes's Philosophy*, ed. Juahana Lemetti, Plymouth, Scarecrow Press, 2012, p. 326. Martinich ha remarcado que la separación epistemológica entre lo supernatural y lo natural tiene alguna raíz nominalista. Esta corriente escolástica medieval supone que la teología no observa fundamento racional alguno, ya que explica la revelación (Aloysius Martinich, *Two Gods of the Leviathan*, p. 201). Para la contribución del nominalismo a la crisis de certeza de la temprana Modernidad (incluida la crítica de Ockham a la metafísica escolástica, que habría de influir en Hobbes), véase Susan Schreiner, *Are You Alone Wise?*, pp. 15-23.

revelación es sobrenatural: el Dios cristiano, las experiencias proféticas escriturarias, el juicio futuro, la resurrección de los *electi*, su inmortalidad. Pero también los demonios. Aquí Hobbes destruye en su favor la noción escolástica de un espacio ontológico específico, un orden preternatural habitado por las substancias angélicas separadas. Ni siquiera la discute.[25] Su teología secularizadora, su *desencantamiento* pneumatológico, está en ubicar la frontera de lo sobrenatural y de lo natural en aquello que puede conocerse por los sentidos, en aquello de lo que puede darse evidencia. Los demonios existen, la Escritura lo admite; pero no sabemos con certeza cómo son ni cómo actúan. Podemos especular, pero esto ya no es ni ciencia ni religión.[26] Exactamente lo mismo puede decirse de la inspiración divina, de aquellos que reclaman la profecía para sí.

El análisis de las críticas bíblicas y filosóficas a las entidades incorporales nos permitirá develar cómo operan estos ataques hobbesianos a los *School divines* y a los inspirados. Observaremos así de qué modo el *Leviathan* deriva en un proceso brutal de metaforización y naturalización de los fenómenos extraordinarios asociados a los endemoniados y aspirantes a profetas. Para con los primeros, Hobbes no tuvo más que plena certeza de su condición natural; la aniquilación de cualquier tipo de interpretación demonológica respecto del mundo infernal lo habilitaba a desecharlos como meros hombres enfermos, o malvados.[27] Los posesos divinos eran ma-

25. Sobre la negación hobbesiana de un espacio ontológico intermedio entre Dios y los hombres, véase Michael Gillespie, *Theological Origins*, p. 250. La escolástica de la temprana Modernidad había heredado del Medioevo las nociones de tres órdenes de realidad: sobrenatural divino, preternatural angélico, natural (véase Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos* XV *a* XVIII, Madrid, Miño y Dávila, 2002, pp. 559-622; Stuart Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1997, *passim*, pero principalmente pp. 149-311).

26. Hobbes expone a los judíos como los primeros en confundir revelación y filosofía. Es interesante apuntar el modo en el cual el pasaje reconoce el peligro de hundir lo incomprensible de la naturaleza divina y de los espíritus en especulaciones filosóficas, pero también escriturarias: *"So by their lectures and disputations in their Synagogues, they turned the Doctrine of their Law into a phantastical kind of philosophy, concerning the Incomprehensible nature of God and of Spirits; which they compounded of the vain philosophy and theology of the Graecians, mingled with their own fancies, drawn from the obscurer places of the Scripture"* (Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 370).

27. La crítica más profunda de Hobbes a la teoría escolástica del infierno ultraterreno se encuentra dentro del capítulo 38 de su obra magna (Thomas Hobbes, *Leviathan*, pp. 238-245). Por supuesto, también esta construcción tenía para el filósofo un fin político definido. En sus opiniones sobre la pasión de la crueldad, parece referirlo elípticamente: *"Contempt, or little sense of the calamity of others, is that which men call Cruelty; proceeding from Security of their own fortune. For, that any man should take pleasure in other mens great harms; without other end of his own, I do not conceive it possible"* (ibídem, pp. 27-28). Para una visión general de las críticas al infierno cristiano en el siglo de Hobbes, véase Daniel P. Walker, *The Decline*

teria más delicada: contra los sectarios radicales aplicó exitosa, incluso ortodoxamente, el inestable dispositivo del discernimiento de espíritus; pero esto no evitó que sus enemigos arminianos o presbiterianos lo señalaran como heterodoxo al extenderlo ellos mismos a la profecía y a la operación del Espíritu Santo en la Escritura. Era un riesgo que el filósofo corría al intentar clarificar sin ambages aquello que verdaderamente estaba en juego: el poder. El modo en el cual Hobbes convierte la crítica metafísica en una diatriba política es también un intento por separar tajantemente lo natural de lo ultraterreno. Efectivamente, Hobbes acusará a la clerecía romana y a los fanáticos radicales de poner en práctica sus postulados sobre lo inmaterial con el fin exclusivo de asegurarse el control de los hombres, atemorizándolos y consolándolos, alternativamente, como los brazos o las bocas de Dios. El paradigma de la posesión espiritual entero se convierte así en una estrategia de poder terrenal.

"Como Sísifo en el infierno del Poeta": la crítica de las substancias incorporales

Aquellos que indagan en los misterios de la naturaleza divina, decía Hobbes, se parecen demasiado a esos hombres que, ignorantes de las ceremonias de la corte, y anunciándose a un hombre poderoso, tropiezan en la entrada, se les resbala el capote y, para recobrarlo, dejan caer de paso el sombrero.[28] Eso mismo representaba la escolástica para Hobbes: apilar un sin-sentido sobre otro, hasta que la explicación no fuera más que un cuadro incomprensible y grotesco. La ridícula escena cortesana, por otra parte, se condice con aquello que Hobbes estimaba como lo más propio de la naturaleza humana. Dos son sus características esenciales: la razón y la curiosidad. El hombre es el único animal que, llevado por el deseo de conocimiento, inquiere de cualquier hecho sus causas y estima sus consecuencias. El reverso de semejante distinción, sin embargo, es otro privilegio netamente humano: el absurdo. Hay grados, por supuesto. Nadie está más hacinado en él que los filósofos, y ninguno está más alejado que el geómetra. Si la ciencia no comienza por definiciones, debemos estimarla entonces como mera opinión; mientras que la geometría construye conocimiento a partir de definiciones pactadas socialmente, la filosofía trabaja con nombres, palabras sueltas que cada uno llena a su manera.[29] La esco-

of Hell: Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1964.

28. Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 374.

29. Ibídem, pp. 20, 25, 31. Véase Steven Shapin y Simon Schaffer, *Leviathan and the Air Pump*, p. 100.

lástica, incapacitada de definir los elementos de su discurso, no es más que un conjunto de nombres vanos y opiniones privadas. Es ésta la razón por la cual, *more geometrico*, la univocidad del lenguaje es la precondición de cualquier orden social.[30] La ignorancia de las causas, el desconocimiento del significado preciso de las palabras y, por lo tanto, la falta de ciencia obligan al común de los hombres a depender de la sabiduría de estos teólogos, a confiar en ellos. Así, son arrastrados por el croar de las ranas al error, al sin-sentido y a la obediencia.[31]

Proporcionar el lenguaje correcto y la interpretación cierta de las causas será entonces el objetivo del *Leviathan*. Es un objetivo político, sin dudas, pero se construye a partir de la filosofía natural. Comenzaremos analizando la doctrina aristotélica de la sensación, primer paso de la crítica hobbesiana sobre las substancias incorporales, a la vez absurdo del lenguaje e ignorancia de la naturaleza. Se sabe que esta teoría se funda en un proceso de actualización de las potencias internas del alma, capaces de percibir las cualidades *reales* de los objetos del mundo. El alma inmaterial llega eventualmente a la *forma* del objeto, desligado de su materia, recibiendo lo que la escolástica llama *species* o *similitudes*, cualidades inmateriales que representan la naturaleza externa del objeto y que alteran los órganos sensibles del receptor; el alma actualiza la potencia de tal órgano, traduciendo la percepción como sentido.[32]

Hobbes tercia en este punto: ¿qué es una cualidad *inmaterial*? ¿Cómo se llega a una *forma* sin la materia? La percepción no depende de *species* ni de potencias internas inmateriales, sino de una dinámica física, el movimiento local que se deriva de la reacción de los cuerpos a estímulos externos. Si todo cambio requiere un impacto *físico*, entonces la posibilidad de una eficacia causal originada en entidades incorporales es desechada. Lo que se percibe resulta de una secuencia mecánica de movimientos causada por la acción de un cuerpo sobre los órganos sensibles (ojo, oído, miembros), que, a su vez, por medio de nervios, fibras, membranas, y espíritus vitales de materia sutil, literalmente penetran en el cuerpo, y producen un estímulo *interno* en el corazón y en el cerebro. Son ellos los que responden con una resistencia, una reacción hacia el exterior generadora de una sensación que el filósofo llama *"seeming or fancy"*.[33] La consecuencia es clara: las cualidades sensibles no son más que movimientos en los objetos y en los

30. Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, p. 334.

31. Thomas Hobbes, *Leviathan*, pp. 49-50; Aloysius Martinich, *Two Gods of the Leviathan*, p. 51.

32. Cees Leijenhorst, "Sense and Nonsense about Sense: Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and Imagination", en *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, ed. Patricia Springborg, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 84-85.

33. Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 3.

órganos que los perciben, sin ninguna *realidad* propia; lo que percibimos es un fenómeno subjetivo, mental, un movimiento corpuscular que nuestro cerebro traduce en una cualidad sensible. Por eso, los objetos son una cosa, y las imágenes que percibimos de ellos, otra.[34] Esta relación entre lo interno y lo externo, o entre lo visible y lo invisible, sin embargo, comporta un problema mayor: aquello que sentimos internamente, esa resistencia corporal del órgano hacia el exterior, nos sugiere que la percepción corresponde a fenómenos realmente existentes fuera de nosotros.[35]

La teoría hobbesiana de la percepción habilita la crítica a la metafísica aristotélica. Socavar la idea de substancias incorporales significa introducirnos en las opiniones del *Leviathan* respecto de las semillas naturales de la religión. Aquellos que desconocen las causas naturales del mundo que los rodea están sujetos al miedo que les provoca su propia ignorancia, y a la ansiedad que los domina respecto de su autopreservación en el futuro. Muy cerca de una teoría psicológica de la proyección, el *Leviathan* postula que este miedo y esta ansiedad –constitutivos de la naturaleza humana, principio del conocimiento, origen de la piedad natural– se realizan en un algo externo al hombre, algo que, sin embargo, no se deja ver. Esa misma ausencia es el objeto. Por ejemplo, en la religión pagana, poderes o agentes invisibles, *públicamente* aceptados, a los que se teme y reverencia.[36] Los antiguos no conocían la teoría que hace de los fenómenos percepciones subjetivas; otorgaban a sus imaginaciones una entidad real y, sobre todo, *externa*, una substancialidad. Algunos les tributaron cuerpos etéreos, de materia sutil; sin embargo, y dado el carácter evanescente de estas imaginaciones (que no podían sentir y que solían aparecer y desaparecer, como en el sueño y en la enfermedad), otros los pensaron incorporales o los declararon formas sin materia –la opción seguida por los *School divines*–. Los llamaron *daemones*, "como si no fueran habitantes de sus propios cerebros, sino del aire, del Cielo, del infierno; no *phantasma*, sino fantasmas".[37]

Dejemos de lado, por un momento, a aquellos que dilucidaron una existencia corporal, aunque sutil, para estos *daemones*; concentremos nuestra

34. Cees Leijenhorst, "Sense and Nonsense", p. 90.

35. Véase Stuart Clark, *Vanities of the Eye*, pp. 221-222.

36. Thomas Hobbes, *Leviathan*, pp. 51-52. Aloysius Martinich, *Two Gods of the Leviathan*, p. 62.

37. Thomas Hobbes, *Leviathan*: *"as if the Dead of whom they Dreamed, were not Inhabitants of their own Brain, but of the Air, or of Heaven, or Hell, not phantasmes, but Ghosts"* (p. 352). El juego de palabras, constante en Hobbes, es tan intraducible como imprescindible: un *phantasma* es la consecuencia mental de cualquier percepción, mientras que un fantasma *(ghost)* es el espectro tradicional europeo. Ambos carecen de substancia. Habremos de aclarar en el cuerpo del texto, de aquí en más, este juego retórico; utilizaremos *"phantasma"* para el singular y *"phantasmae"* para el plural.

atención en la noción de substancia incorporal. La crítica hobbesiana comienza por especificar qué entiende la filosofía por "cuerpo". En su acepción más general, el término significa aquello que llena u ocupa cierto espacio, algo que no depende de la imaginación, sino que es una parte real de lo que llamamos Universo. En esta línea, la palabra "cuerpo" significa lo mismo que "substancia". Por lo tanto, *substancia incorporal* "son palabras que, juntas, se destruyen una a otra, como sucedería si un hombre dijera *cuerpo incorporal*".[38] Semejante absurdo, un verdadero oxímoron, proviene de los abusos del lenguaje propios de la mayoría de los teólogos. En el capítulo "Of Speech", Hobbes inserta una breve discusión sobre "palabras insignificantes", sonidos sin sentido alguno. Suceden, por un lado, cuando se inventan términos nuevos, sin definirlos –vicio escolástico que suele despuntarse en lenguas muertas–. Por el otro, cuando se construye un nombre a partir de dos cuyos significados son contradictorios, "como este nombre, *cuerpo incorporal*, o (lo que es lo mismo), *substancia incorporal*".[39] Pero, si se cree que son reales, deben ocupar algún lugar en el Universo. ¿Por qué entonces las llaman "incorporales" o, incluso, "separadas"? Los *School-men* responden que estos espíritus no están en ningún lugar *circumscriptive*, pero sí *definitive*. Hobbes señala aquí el absurdo: esos términos son meras palabras, insignificantes; incluso nos las entregan en latín, para ocultar su inanidad.[40]

Pero no sólo para la filosofía es incomprensible hablar de substancias inmateriales. La Biblia, argumenta Hobbes, no menciona el término "in-

38. Ibídem: "*Therefore* Substance incorporeal *are words, which when they are joined together destroy one another, as if a man should say, an* Incorporeal Body" (p. 207). Las bastardillas que aparecen en las traducciones al castellano reproducidas en el cuerpo del artículo pertenecen a sus respectivos autores.

39. Ibídem, p. 17.

40. Ibídem, p. 373. Hobbes no nos lo dice, pero la burla al problema de la ubicación espacial de las substancias incorporales es un ataque indirecto a la angelología de Tomás de Aquino. Las palabras mismas se toman de la *Summa Theologiae* 1 q.52 a.2: *"Angelus autem non circumscriptive, cum non commensuretur loco, sed definitive: quia ita est in uno loco, quod non in alio"* (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, ed. Francisco Barbado Viejo, O.P., Madrid, BAC, 1950, vol. 3, p. 156). De todas maneras, Hobbes no perderá oportunidad de oponerse directamente al Aquinate; lo hará en el momento de pesar las palabras de las *auctoritates* humanas: *"but they are the money of fools, that value them by the authority of an Aristotle, a Cicero, or a Thomas, or any other Doctor whatsoever, if but a man"* (Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 15). Sobre la angelología tomista, espejo de su demonología, véase Charles E. Hopkin, *The Share of Thomas Aquinas in the Growth of the Witchcraft Delusion*, Nueva York, AMS Press, 1984 (1940). Para una visión general del tema, véase David Keck, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 1998. Existía, a su vez, un segundo peligro lingüístico que explicaba la confusión alrededor del término "substancia incorporal": en las inconsistentes traducciones, desde Boecio hasta la Europa del Seiscientos, se tomaba la *ousía* o *phantasmata* griega –lo "incorporal" o aparente– como la *hypostasis* o *substantia* –es decir, como lo "corporal" o real– (Gianni Paganini, "Hobbes's Critique of the Doctrine of Essences and its Sources", en *The Cambridge Companion to Thomas Hobbes's Leviathan*, p. 349).

corporal" en ningún pasaje. Su exposición más radical al respecto la encontramos en el debate con el obispo arminiano John Bramhall. En este intercambio, acusará a los teólogos de ser incapaces de explicar suficientemente el significado del compuesto "substancia inmaterial", entregándonos la noción de incorporalidad como un misterio de la religión cristiana, cuando la Escritura no osa llamar misterio más que a la Encarnación.[41] Hobbes es célebre por llevar esta discusión al límite de la heterodoxia: Dios. Incluso a Él se atreven a llamarlo "substancia inmaterial" o, peor, "espíritu inmaterial" –*espíritu*, como veremos enseguida, es una palabra clave en el pensamiento de Hobbes y, por lo tanto, problemática–. Son los que aprenden el cristianismo de las manos de Platón y Aristóteles los que conciben a la divinidad de esa manera.[42] El *Leviathan* había postulado que la naturaleza de Dios es, por definición, incomprensible, y que sólo sabemos que existe. Quienes atribuyen a la divinidad el mote de "espíritu" quizá lo hacen por piedad y honor, para separar su ser de la crasa materia corporal que observan comúnmente en el universo.[43] Pero no debemos confundirnos: éste no es un punto de doctrina con el cual debemos asentir, no se encuentra en la Escritura. Como tal, entonces, la idea de que Dios sea un espíritu inmaterial es una opinión, es decir, una reflexión privada de un hombre, o de un conjunto de hombres, en la que se puede creer si se confía en su autoridad –la contraparte, claro, es que pueden perder nuestra confianza–.[44]

Los enemigos husmearon las ideas del monstruo de Malmesbury y desenterraron de ellas lo que veían como la consecuencia lógica: si decir "espíritu incorporal" es proclamar una contradicción, y por lo tanto una

41. Thomas Hobbes, *An Answer to a Book published by Dr. Bramhall, late Bishop of Derry; called The Catching of the Leviathan*, en *Tracts of Thomas Hobbes of Malmsbury*, pp. 27, 30, 40.

42. George Wright, *Religion, Politics, and Thomas Hobbes*, p. 229.

43. Thomas Hobbes, *Leviathan*: *"If they give him such a title* [espíritu incorporal] *it is not Dogmatically, with intention to make the Divine Nature understood, but Piously, to honour him with attributes of significations, as remote as they can from the grossness of Bodies Visible"* (p. 53).

44. Detengámonos en la relación crucial entre opinión, creencia y fe: *"When a mans Discourse beginneth not at Definitions, it beginneth either at some other contemplation of his own, and then it is still called Opinion; Or it beginneth at some saying of another, of whose ability to know the truth, and of whose honesty in not deceiving, he doubteth not; and then the Discourse is not so much concerning the Thing as the Person; and the Resolution is called Beliefe and Faith"* (ibídem, p. 31). En pasajes como éstos, podemos observar cómo Hobbes consideraba que las disputas al interior del cristianismo no trataban en última instancia sobre conocimiento, ni siquiera sobre opiniones, sino sobre las autoridades humanas que nos llevan a la creencia y a la fe (Jeffrey R. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, p. 28). De ahí, como señalábamos en el primer apartado, la necesidad de quebrar el cuerpo eclesiástico, desactivar los reclamos sectarios y otorgar al Soberano la interpretación autorizada de la Escritura.

falsedad, lo que se decreta es el fin de Dios mismo. Hobbes lo negará, y el debate con Bramhall lo empujaría a exponer abiertamente su propia versión sobre la naturaleza divina. Al contrario que la de los *School divines*, dice Hobbes, la suya es a la vez razonable y escrituraria. Sabemos que Dios existe como la primera causa; por lo tanto, que debe ser una substancia real y, por ello, *corporal*. Dios, entonces, es un espíritu corporal.[45] Así lo explicita Pablo (Colosenses 2, 9: "Porque en él habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente"); dos Padres antiguos y respetados, Tertuliano y Atanasio, lo avalan. Ante las críticas, la hipérbole: ¿es él el ateo, o aquellos que toman a Dios como incorporal? Aunque lo profesan con el corazón, lo piensan como substancia inmaterial. Por lo tanto, lo conciben como algo aparente, como un *phantasma*, una imaginación, como uno de esos espíritus, supuestas almas de los muertos, que los exorcistas de Roma conjuran. Y eso es convertir a Dios en *nada*.[46]

Como vemos, todo el litigio respecto de la metafísica hobbesiana planea alrededor de la noción de lo inmaterial. Tanto insistiría Bramhall con el concepto y el desastre teológico que comportaba abandonarlo, que Hobbes se inclinaría una vez más por el uso cómico de la literatura pagana: ¿no se parece el obispo a aquel Sísifo en el infierno de Homero, haciendo rodar siempre la misma piedra?[47] La mención satírica a los exorcistas de Roma y sus espíritus andantes, por otra parte, es muy sugestiva aquí; porque, si se afirma explícitamente que en el Universo no puede existir nada que reciba el nombre de "substancia separada" o "substancia incorporal", entonces, y esto es lo que nos interesa, el sistema hobbesiano no concibe demonios (ni ángeles) tal como los propone la escolástica medieval y temprano-moderna. La construcción escolástica de entidades espirituales inmateriales, a la vez dotadas de razón y voluntad, habitando el espacio de lo preternatural, y trabajando en el mundo por la aniquilación humana a partir de cualidades naturales y ocultas, está borrada.[48] Bramhall lo había adelantado, siempre a su modo: "Esto, que no existe espíritu incorporal, es la principal raíz del

45. La idea de corporeidad divina, desarrollada por Hobbes y Spinoza, entre otros, es una originalidad de la temprana Modernidad, radicalmente contraria a la tradición medieval (Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, p. 25). Esta noción está ya insinuada en el discurso sobre la naturaleza humana de los *Elements of Law*, c. 1640 (Lodi Nauta, "Hobbes on Religion and the Church", p. 581). Sobre el Dios corporal de Hobbes, véase Douglas M. Jesseph, "Hobbes's Atheism", *Midwest Studies in Philosophy*, 26:1 (2002), pp. 140-166.

46. Thomas Hobbes, *An Answer to a Book published by Dr. Bramhall*, p. 149. Hobbes llama a esto "ateísmo por consecuencia".

47. Ibídem: *"He so often rolls the same stone. He is like Sysiphus in the Poets Hell"* (p. 86).

48. Esta negación a aceptar substancias separadas aparece de modo temprano en la filosofía materialista de Hobbes, específicamente, como la sugerencia de corporeidad divina, en *Elements of Law* (Ian Bostridge, *Witchcraft and its Transformations c. 1650-c. 1750*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 41).

ateísmo, de donde tantas ramas menores brotan cotidianamente".[49] ¿Qué son, entonces, para Hobbes, esas ramas menores, esos seres espirituales?

Para avanzar en este punto, veamos qué entiende el *Leviathan* por "espíritu". El término aparece en la obra de tres maneras: como substancia, como metáfora y como imagen mental.[50] Concentrémonos en las dos últimas acepciones, que serán particularmente lesivas tanto para la demonología europea del siglo XVII como para la imaginería de la inspiración sobrenatural. En efecto, si "espíritu" evoca en sentido metafórico una disposición o inclinación mental, "el espíritu de Dios", por ejemplo, no sería más que una inclinación piadosa del hombre. Se sigue entonces que "espíritu inmundo" no sería más que su disposición a la impureza.[51] Por su parte, la concepción de "espíritu" como imagen mental interpreta esas entidades como producto de sueños, visiones, órganos corporales deficientes, o de la misma acción de los objetos sobre nuestro sistema sensitivo; estas percepciones, *phantasmae* de la imaginación, pueden ser erróneamente concebidas como "cuerpos". De hecho, lo han sido durante la Antigüedad, al punto de que han conformado la entera religión de los gentiles. Un contagio histórico inficionó esta ignorancia hasta hacerla generalizada: los paganos –todo comenzó con Alejandro y los griegos, sus conquistas y colonias en Egipto, Asia e Italia– influenciaron a los judíos, quienes pasaron a asignar el nombre de "ángeles de Dios" a aquellos *phantasmae* o *daemones* que querían propicios, y "ángeles malvados" o "espíritus malvados" a los que, creían, los lastimarían.[52] Los Apóstoles mismos siguieron la opinión común de judíos y gentiles.[53]

49. Thomas Hobbes, *An Answer to a Book published by Dr. Bramhall*: *"This, that there is no incorporeal spirit, is that main root of Atheism, from which so many lesser branches are daily sprouting up"* (pp. 25-26).

50. Thomas Hobbes, *Leviathan*, pp. 208, 211.

51. Ibídem, p. 208. Los beneficios escépticos de esta lectura no son totalmente originales: el inglés Reginald Scot comentaba ya en el siglo XVI que en la Escritura los espíritus podían ser tomados de diversas maneras; una de ellas, metafóricamente. Por ejemplo, los demonios significaban enfermedades del cuerpo, vicios de la mente u hombres malvados. A la vez, un buen espíritu podía referir al alma, a la voluntad, a un profeta, al celo hacia Dios (Reginald Scot, *The discoverie of Witchcraft, Wherein the lewde dealing of witches and witchmongers is notablie detected... Heereunto is added a treatise upon the nature and substance of spirits and divels*, Londres, 1584, p. 509). Sobre Reginald Scot, véase Philip Almond, *England's First Demonologist: Reginald Scot and «The Discoverie of Witchcraft»*, Londres, Tauris, 2011; Benjamin Bertram, *The Time is Out of Joint: Skepticism in Shakespeare's England*, Newark, University of Delaware Press, 2004, pp. 28-57; Sydney Anglo, "Reginald Scot's «Discoverie of Witchcraft»: Scepticism and Sadduceeism", en *The Damned Art. Essays in the Literature of Witchcraft*, ed. Sydney Anglo, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1977, pp. 106-139; y el artículo de Agustín Méndez incluido en el presente volumen.

52. Thomas Hobbes, *Leviathan*, pp. 211, 353.

53. Ibídem: *"The Disciples themselves did follow the common opinion of both Jews and Gentiles, that some such apparitions were not Imaginary, but reall; and such as needed not the*

Mucho de la originalidad hobbesiana en la resignificación de lo inmaterial cristiano consiste en tratar parte de las manifestaciones angélicas, demoníacas y paganas bajo el mismo concepto natural de *phantasma*. Observemos el uso de los términos. Sobre los ángeles de Dios, por ejemplo, Hobbes dirá que pueden ser entendidos como accidentes del cerebro *(accidents of the brain)*. Cuando el Antiguo Testamento los menciona, Hobbes no encuentra nada que los asemeje a entidades substanciales. Los versículos no nos muestran más que imágenes, sueños y visiones naturales, utilizadas como *mensajeros* (es decir, etimológicamente, como *aggelos* propiamente dichos) de la voluntad divina, quien los ha inducido de modo sobrenatural. Que el tradicional ser espiritual sea una voz o un sueño no significa negarlos: no es la forma en la que se presentan, sino su función, dice Hobbes, lo que los hace ángeles.[54]

Ahora bien, las apariciones paganas y los demonios cristianos reciben un término cualitativamente diferente; ya no son meros accidentes, sino *"Idols of the Brain"*.[55] Hobbes cruza así, de manera fértil, su preocupación a la vez filosófica y religiosa ante las derivaciones metafísicas que sobre estos ídolos del cerebro promueve la teología. Un ídolo, según Pablo, es nada. El *Leviathan* retoma el versículo dándole carnadura filosófica: estas apariciones son nada, no más que tumulto en el cerebro, agitación caótica en nuestros órganos.[56] ¿Pero cómo entonces, si son la nada, existen en el presente? En la cuarta parte del *Leviathan*, dedicada al Reino de las Tinieblas, Hobbes acusa a los enemigos papistas de conformar una verdadera *confederacy of deceivers*, cuyo objetivo es apartar a los hombres del camino de Dios, apagando la luz verdadera de la Escritura y hundiéndolos en la ignorancia de la doctrina

---

fancy of man for their Existence; these the Jews called Spirits, and Angels, Good or Bad; as the Greeks called the same by the name of Daemons" (p. 210).

54. Ibídem, pp. 211-212. El concepto de "ángel" como voz creada o visión de Dios influiría decisivamente en Spinoza, quien lo utilizará para sus propios desencantamientos en el *Tractatus Theologico-Politicus*, obra fundamental que publicó, anónimo y con falso pie de imprenta, en 1670 (Baruch de Spinoza, *Tratado Teológico-Político*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2008, p. 146). Sobre la relación entre el monstruo de Malmesbury y el judío maldecido, véase Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2004 (2002), pp. 27-52.

55. Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 207.

56. Ibídem: *"Nothing at all, I say, there where they seem to be; and in the brain it self, nothing but tumult, proceeding either from the action of the objects, or from the disorderly agitation of the Organs of our Sense"* (p. 208). La inspiración paulina para cimentar el naturalismo escéptico hobbesiano proviene de 1 Corintios, 8, 4: "Sabemos que ningún ídolo tiene ser en el mundo, y que no hay más que un solo Dios". Pero es necesario marcar que Pablo es ambiguo en su entendimiento de los "ídolos", ya que sólo unos pasajes más adelante (1 Corintios 10, 20) implica en ellos una presencia diabólica. Hobbes, claro, no señalaría esta ambigüedad. Sobre el concepto de idolatría, véase Joan-Pau Rubiés, "Theology, Ethnography, and the Historicization of Idolatry", *Journal of the History of Ideas*, 67:4 (2006), pp. 571-596.

falsa, para dominarlos.[57] Es coherente: recordemos que buena parte de las semillas de toda religión, verdadera o falsa, son la ignorancia de las causas y el miedo a los poderes invisibles. La demonología papista reúne ambas simientes en sí, extrayendo de los antiguos "su fabulosa doctrina sobre los demonios, que no son sino ídolos, o *phantasmae* del cerebro, sin ninguna naturaleza propia, distinta de la fantasía humana".[58] Ligar explícitamente esta demonología con la religiosidad pagana permite apartarla, a ella y a sus partidarios, del verdadero mensaje cristiano; la doctrina gentil de los demonios es contraria a la Ley de Moisés y de Cristo.[59]

Todavía más. El *Leviathan* llegará incluso a afirmar que *Satán*, *diablo* o *Abaddon* no son nombres propios, y por lo tanto no designan individuos; son oficios o cualidades, respectivamente, "enemigo", "acusador", "destructor", todos ellos opuestos al Reino de Dios.[60] Ahora bien, el capítulo 35 del *Leviathan* está dedicado a demostrar por la Escritura que este Reino existió históricamente en Israel, que no existe en el presente, y que existirá en este mundo para albergar los cuerpos resurrectos. La conclusión, por lo tanto, es transparente: "Por *Satán*, se entiende cualquier enemigo terrestre de la Iglesia".[61]

Tres conclusiones, entonces: el "espíritu inmundo" es una forma metafórica de señalar a un hombre malvado; las huestes infernales, no más que

57. Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 333. Hobbes llamará a ésto la introducción de "la cizaña de los errores espirituales" (ibídem, p. 334), una dura alusión a la parábola de Mateo 12, 24 sobre los elegidos y los condenados.

58. Ibídem: *"introducing the Daemonology of the Heathen Poets, that is to say, their fabulous Doctrine concerning Daemons, which are but Idols, or Phantasms of the braine, without any reall nature of their own, distinct from humane fancy"* (p. 334). George Wright, *Religion, Politics, and Thomas Hobbes*, p. 230.

59. Ibídem: *"Men are the more easily seduced to believe the doctrine of Devils, which at that time was the Religion of the Gentiles, and contrary to that of Moses, and of Christ"* (p. 244). Esto, por supuesto, no es más que la variación en clave demonológica de un movimiento distintivo de la Reforma: pensar el cristianismo romano como pagano e idolátrico, en contraposición a la verdadera religión de Jesús, rescatada de un olvido intencionado. Véase Scott Hendrix, "Rerooting the Faith: The Reformation as Re-Christianization", *Church History*, 69:3 (2000), pp. 558-577.

60. Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 244. Como en otros puntos, la confusión surge de las pésimas traducciones: si las biblias latinas y modernas hubiesen traducido esos nombres en lugar de dejarlos en su idioma original, nadie habría confundido un oficio con un ser real.

61. Ibídem: *"By* Satan*, is meant any Earthly Enemy of the Church"* (p. 244). Hobbes debía aniquilar la posibilidad de un Reino de Dios sobre la Tierra en el presente. Que la Iglesia insistiera en que ella lo representaba era el origen de los errores escriturarios más sensibles y, por lo tanto, políticamente más subversivos: *"The greatest and main abuse of Scripture, and to which almost all the rest are either consequent, or subservient, is the wresting of it, to prove that the Kingdom of God mentioned so often in the Scripture, is the present Church, or multitude of Christian men now living, or that being dead, are to raise again at the last day"* (ibídem, p. 334). Véanse al respecto Lodi Nauta, "Hobbes on Religion and the Church", p. 597; Benjamin Milner, "Hobbes: On Religion", *Political Theory*, 16:3 (1988), pp. 400-425.

imaginaciones dirigidas al terror y al dominio de los otros; los demonios bíblicos, enemigos humanos opuestos a los designios divinos. Hobbes volvería sobre el tema en obras sucesivas; por ejemplo, en *Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance*, discusión que sostiene con Bramhall. Repite aquí que, por demonio *(devil)*, la Escritura entiende enemigos humanos de la Iglesia, o ficciones paganas, meras imaginaciones *(mere fancies)*, la nada.[62] El debate se agriaría con los años. El obispo sentenciaba en *The Catching of the Leviathan*: "Y así T.H. ha asesinado al gran demonio infernal, y todos sus ángeles negros, y no ha dejado demonios que temer, sino demonios encarnados, es decir, hombres malvados". Hobbes sería lacónico, displicente: "Las palabras sobre Satanás las dejo al juicio de los eruditos".[63]

Hasta aquí, como vemos, el filósofo inglés resultaría un completo escéptico respecto de la existencia de demonios como entidades substanciales, es decir, *reales*. Este aspecto innovador del pensamiento hobbesiano fue remarcado por comentadores contemporáneos al filósofo; pensemos en el obispo arminiano, pero también en los libreros presbiterianos que censuraron prontamente el *Leviathan*, o en Henry More y Joseph Glanvill, abogados científicos del mundo espiritual, encomendados a apaciguar el escepticismo hobbesiano en la Inglaterra de la Restauración.[64] Similar conclusión han alcanzado algunos historiadores actuales, que se inclinan a creer que Hobbes negó de plano el ser demoníaco.[65] Y, sin embargo, existe una ten-

62. Thomas Hobbes, *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance, Clearly Stated and Debated between Dr. Bramhall, Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury*, en *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. William Molesworth, Londres, Bohn, 1841, vol. V, pp. 210-211.

63. Thomas Hobbes, *An Answer to a Book published by Dr. Bramhall*: *"So T.H. hath killed the great infernal Devil, and all his black Angels, and left no Devils to be feared, but Devils Incarnate, that is, wicked men"* (p. 96). Responde Hobbes: *"For the words concerning Satan, I leave them to the judgment of the Learned"* (p. 96).

64. Jon Parkin, *Taming the Leviathan*, p. 115; Jo Bath y John Newton, "«Sensible Proof of Spirits»: Ghost Belief during the Late Seventeenth Century", *Folklore*, 117:1 (2006), pp. 1-14: Thomas Jobe, "The Devil in Restoration Science: The Glanvill-Webster Witchcraft Debate, *Isis*, 72:3 (1981), pp. 342-356; Simon Schaffer, "Occultism and Reason in the Seventeenth Century", en *Philosophy: Its History and Historiography*, ed. Alan J. Holland, *Dordrecht, Reidel Publishing Company,* 1985, pp. 117-143. La aparición del controvertido *De Betoverde Weereld* en la última década del siglo XVII no contribuyó a mejorar la imagen de Hobbes. El filósofo inglés era visto como una influencia crucial en la obra del pastor holandés Balthasar Bekker, la más profunda y erudita negación del mundo demoníaco en toda la primera Modernidad (Andrew Fix, *Fallen Angels: Balthasar Bekker, Spirit Belief, and Confessionalism in the Seventeenth Century Dutch Republic*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 75).

65. Martinich, por ejemplo, afirma que Hobbes separa sus discusiones sobre ángeles y demonios, concediendo realidad a los primeros, pero negándosela a los segundos (Aloysius Mar-

sión. El voraz *Dictionnaire* de Pierre Bayle parece llevar la razón: "Pero, se dirá, Hobbes no creía en la existencia de espíritus. Conviene hablar con más cuidado: creía que no había substancias distintas de la materia".[66] Es cierto; hemos visto que Hobbes admitía en su definición de "espíritu" la posibilidad de substancia y, por lo tanto, de cuerpo –allí, sin ir más lejos, depositó a su Dios–. A pesar de que la ignorancia usual de los hombres sólo aprehende "cuerpo" como lo sensible, ciertas substancias como el aire y los espíritus vitales pueden considerarse como materia.[67] Y a este hecho natural debemos agregar otro punto crucial, el límite preciso del escepticismo pneumatológico hobbesiano: la Escritura.[68]

Respecto de los demonios especialmente, Hobbes parece admitir sólo a regañadientes que pueden existir como entidades reales del Universo, en lugar de metáforas o imaginaciones. El *Leviathan* hace escasísimas menciones respecto de la corporeidad diabólica; hemos encontrado sólo dos en toda la obra, muy breves, repartidas entre el capítulo 34, dedicado a "espíritus" genéricos y ángeles, y el capítulo 45, que trata específicamente de los demonios. Veamos el primer ejemplo: comentando la opinión antigua (pagana, judía y de los Apóstoles) sobre la existencia de ángeles y demonios, Hobbes concede, casi de modo condicional, que "algunas de estas apariciones pueden ser reales y substanciales, es decir, cuerpos sutiles que Dios puede formar con el mismo poder por el cual forma todas las cosas", para utilizarlos como ministros, mensajeros, ejecutores de su voluntad.[69]

tinich, *Two Gods of the Leviathan*, pp. 252-253). Por su parte, Abizadeh los niega de plano (Arash Abizadeh, "The Representation of Hobbesian Sovereignty. Leviathan as Mythology", en *Hobbes Today: Insights for the 21st Century*, ed. Sharon Lloyd, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 125).

66. Lo afirma en la observación N de su artículo sobre el autor del *Leviathan*: *"Mais, dit-on, Hobbes ne croyait point l'existence des esprits. Parlez mieux: il croyait qu'il n'y avait point de substances distinctes de la matière"* (Pierre Bayle, "Hobbes [Thomas]", en *Dictionnaire historique et critique*, París, Desoer, 1820 [1696-1702], tomo VII, p. 168).

67. Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 207.

68. De hecho, ideas como las del pensador inglés habían sido rechazadas más de un siglo antes por Calvino bajo este mismo punto. Escribe en la *Institutio* que la secta judía de los saduceos creía *"que ce mot d'Anges ne désignoit autre chose que les mouvements que Dieu inspire aux hommes, ou la vertu et l'efficace qu'il fait paroistre dans l'exécution de ses ouvres"* (Jean Calvin, *Institution de la Religion Chrestienne*, trad. Charles Icard, Breme, Herman Brauer de le Jeune, 1713 [1536], Parte IV, capítulo 14, sección 9, p. 102). No otra cosa dirá de los demonios: *"Il nous faut aussi maintenant rejetter l'erreur de ceux qui veulent que les Démons ne soyent autre chose que les agitations et les troubles qui s'élévent dans nôtre ame, et les mauvaises affections qui nous sont suggérées par nôtre chair"* (ibídem, IV, 14, 19, pp. 109-110). La razón por la cual no podemos dudar de la substancialidad angélica y demoníaca es la Escritura, clara y evidente en este punto (ibídem, IV, c.14, secc. 9, p. 102).

69. Thomas Hobbes, *Leviathan*: *"Some such apparitions may be reall and substantiall; that is to say, subtile Bodies, which God can form by the same power, by which he formed all things,*

La noción es ampliada tomando el ejemplo de los ángeles de Dios (pero no de los demonios); la concesión es un acto de honestidad intelectual. Luego de estudiar la naturaleza de sueños y visiones, y de observar los pasajes veterotestamentarios sobre los ángeles, Hobbes dice inclinarse por la idea de que no eran más que apariciones sobrenaturales de la imaginación, creadas por una operación especial, extraordinaria, de Dios. No obstante, el Nuevo Testamento y las mismas palabras de Cristo donde se menciona a los ángeles exhortaron a su "débil razón", el conocimiento y la creencia de ángeles substanciales.[70] El mundo de los espíritus, porque revelado, debe ser aceptado. Con todo, Hobbes no está dispuesto a transigir en la metafísica: si son substancias, poseen dimensiones y pueden moverse, y por lo tanto, no son fantasmas incorporales *(Ghost incorporeall)*. Afirma –son exactamente los mismos términos en los que había aseverado la corporeidad divina– que "creer que no están en ningún lugar, esto es, en ningún lado, esto es, que son nada, como indirectamente dicen los que los creen incorporales" no puede probarse por la Escritura.[71] El capítulo 45, sobre los demonios, replica esto casi letra a letra. En contraste con su propia afirmación según la cual la demonología escolástica había introducido la creencia en demonios, que no eran más que ídolos del cerebro, Hobbes acepta explícitamente, pocas páginas más adelante, cómo la Escritura enseña que "existen ángeles y espíritus, buenos y malos".[72] Pero insiste nuevamente con que en ningún lado se muestra que sean incorporales. Por lo tanto, deben ser espíritus materiales, aunque sutiles e invisibles. (Señalemos al pasar que, en este punto concreto, la heterodoxia de Hobbes está más bien definida por la cronología que por la exégesis: antes del triunfo de la angelología inmaterial tomista en el siglo XIII, y su confirmación definitiva en Trento, autores de renombre como Agustín de Hipona y Buenaventura hipotetizaban sobre algún grado de materialidad angélica.)[73]

---

and make use of, as of Ministers, and Messengers (that is to say, Angels) to declare his will, and execute the same when he pleaseth in extraordinary and supernatural manner" (pp. 210-211).

70. Ibídem: *"my feeble reason"* (p. 214).

71. Ibídem, p. 214. Véanse Joad Raymond, *Milton's Angels: The Early-Modern Imagination*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 285; Steven Shapin y Simon Schaffer, *Leviathan and the Air Pump*, p. 92.

72. Thomas Hobbes, *Leviathan*: *"I find in Scripture that there be Angels, and Spirits, good and evil; but not that they are Incorporeal, as are the Apparitions men see in the Dark, or in a Dream or Vision"* (p. 355). Hobbes da a la noción de "espíritu corporal" base escrituraria con 1 Corintios 15, 44 (ibídem, pp. 353-354).

73. Al respecto, véanse Renzo Lavatori, *Gli angeli. Storia e pensiero*, Génova, Marietti, 1991, pp. 18-28; David Keck, *Angels and Angelology*, pp. 93-99; Paul Quay, "Angels and Demons: the Teaching of IV Lateran", *Theological Studies*, 42:1 (1981), p. 20, nota 2.

Es la Letra, entonces, la que obligó a Hobbes a considerar la existencia de los demonios. Sin embargo, su teología, su ciencia y, sobre todo, su antiescolasticismo –sumado a su desprecio por el clericalismo– lo llevarán a negar la posibilidad de una pneumatología, es decir, de la producción de un conocimiento válido en torno de la naturaleza de esas entidades espirituales. Esto, si bien insinuado en el *Leviathan*, podemos verlo todavía más abiertamente expresado en el discurso sobre la naturaleza humana de su *Elements of Law*, escrito hacia 1640. La separación epistemológica entre lo natural y lo sobrenatural se encuentra en el centro de la discusión sobre los espíritus. El filósofo afirmaba ya en ese momento que éstos no son inmateriales, sino substancias, cuerpos sutiles que ocupan cierto espacio. Poseen otra característica, decisiva: *no actúan sobre los sentidos humanos*. Por lo tanto, no es posible conocerlos sólo por medio natural. Necesitamos una revelación sobrenatural: los cristianos, dice Hobbes, reconocemos que existen ángeles buenos y malos, que son espíritus, que el alma del hombre es espíritu y que estos espíritus son inmortales. Pero *saberlo*, esto es, tener la evidencia natural de ello, es imposible.[74] La consecuencia es evidente: las contribuciones escolásticas sobre qué acciones realizan los demonios, y cómo, son entonces mera especulación, es decir, la opinión privada de algunos hombres. Jamás podremos construir ningún conocimiento *natural* sobre estos espíritus. La demonología es una ciencia imposible.[75]

Consecuente, Hobbes se negó a discutir sobre la anatomía metafísica angélica y demoníaca, sus acciones, sus modos de operar. Dedicó páginas enteras a arremeter contra la demonología como un absurdo y una estrategia de control social, pero ninguna a aclarar la actividad de estas entidades espirituales *en sí*. No hay en el *Leviathan* rastro alguno de sus operaciones: hemos visto a los ángeles como imágenes, sueños, visiones, “mensajeros” de la voluntad divina, pero nada nos dice sobre sus actos materiales. Con los demonios fue todavía más ambiguo: cuando admite potencialmente la existencia de seres espirituales (y, por lo tanto, de demonios), concede que Dios los crea a su placer, como ejecutores de su voluntad, pero no aclara si como sueños, imágenes y visiones, o como seres con capacidad de operar materialmente.[76] Aunque lateral, hay una pista más hacia esta

74. Thomas Hobbes, *Elements of Law*, I. XI: *“We who are Christians acknowledge that there be angels good and evil; and that they are spirits, and that the soul of man is a spirit; and that these spirits are immortal. But, to know it, that is to say, to have natural evidence of the same: it is impossible”* (Thomas Hobbes, *Human Nature and De corpore politico*, ed. John C. Gaskin, Oxford, Oxford University Press, 1999 [1994], p. 66). Las reflexiones de Hobbes están en línea con su convicción de que no puede existir conocimiento natural alguno acerca de ningún componente de la Revelación. Sobre la Otra vida, por ejemplo, dirá: *“There is no natural knowledge of mans estate after death”* (Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 74).

75. Ian Bostridge, *Witchcraft and its Transformations*, pp. 42, 51.

76. En disputa con Bramhall acerca del carácter no absoluto de la noción de “bien”, Hobbes

abstención en las *Questions Concerning Necessity, Liberty and Chance*; es un breve párrafo que, llamativamente, trata de modo conjunto sobre Dios y los ángeles. Bramhall acababa de realizar un encomio irónico de la modestia hobbesiana; ocultando el ateísmo en la *epoché* de los escépticos antiguos, Hobbes dice suspender el juicio sobre el modo de actuar –necesario o libre– de la divinidad y sus ángeles ("buenos"). La excusa aducida para esta indiferencia, agrega Bramhall, es que la cuestión no está estipulada ni en los artículos de la fe ni en los decretos de la Iglesia.[77] La respuesta de Hobbes es contundente, revelando una vez más su visión apofática de lo sobrenatural y, por lo tanto, su exasperación ante el absurdo de las discusiones teológicas dogmáticas.[78] Si Bramhall aprueba su modestia, ¿por qué no la practica él mismo? Si no puede aprehender correctamente ni la naturaleza de Dios ni la de los ángeles, ni qué es en ellos la voluntad, ni cómo actúan, ¿por qué fragua terminologías escolásticas para explicarlo? A la incomprensibilidad propia de la materia, cierra Hobbes, Bramhall le suma, coherente, términos incomprensibles.[79]

En definitiva, Hobbes concibió el mundo espiritual como encerrado en una revelación inaccesible a la certeza humana. El *Leviathan*, por lo tanto, no llegaría a declarar inexistentes a los demonios, sino simplemente incognoscibles *en sí*. Sin embargo, intentó mostrar cómo las apariciones bíblicas de los demonios eran pasibles de ser interpretadas de modo escéptico. Otorgó dos argumentos de peso en esa dirección: la metáfora y la imagen mental; privilegió a ambos, lo veremos enseguida, cada vez que pudo. Pero notemos algo más: cuando concedió la realidad revelada, supernatural, de los espíritus diabólicos, su existencia como parte del Universo, se preocupó una y otra vez por dejar asentado que no eran ni podían ser entidades inmateriales. Esto mismo afirmó abiertamente sobre Dios, y por ello fue denostado como ateo. Veamos ahora qué consecuencias teóricas y prácticas extrajo de esta insistencia obsesiva.

---

comenta al pasar sobre el núcleo ministerial de la existencia de aquello que los hombres llaman "mal": *"Nothing is good or evil but in regard of the action that precedeth from it, and also of the person to whom it doth good or hurt. Satan is evil to us, because he seeketh our destruction, but good to God, because he executheth his commandments"*. Sin embargo, el pasaje es frágil si queremos fundar en él una acción ministerial de un demonio real, porque "Satanás", de acuerdo con la teoría hobbesiana, no significa más que un enemigo terreno (Thomas Hobbes, *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance*, p. 192).

77. Ibídem, p. 255. Martinich afirma que la "ortodoxia" para Hobbes radica en aceptar las proposiciones de los credos de los cuatro primeros concilios de la Iglesia (Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia). Tal criterio había establecido la erastiana reina Isabel I al instituir la *High Comission*, corte que regulaba los asuntos eclesiásticos (Aloysius Martinich, *Two Gods of the Leviathan*, p. 2).

78. Conal Condren, "Curtailing the Office of the Priest", p. 122.

79. Thomas Hobbes, *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance*, p. 264.

"¿Sólo él ve?": posesión, metaforización, naturalización

Ni la corporeidad divina, ni el alma material, ni la experiencia terrena del Reino de Dios, ni los demonios metafóricos eran elementos corrientes en la teología europea del siglo XVII. Estos puntos confirman lo conocido: mucho de lo controvertido en el *Leviathan* está dado por el choque entre la soteriología cristiana de la época y la novedosa teoría política que Hobbes intentaba formular.[80] El difícil maridaje obligaba a cuestionar una y otra vez una extensa, asentada tradición, proponiendo diversas lecturas exegéticas y filosóficas de conclusiones novedosas y, por ello, sospechosas. El obispo arminiano John Bramhall desesperaba del monstruo de Malmesbury cada vez que tropezaba con alguna de estas enormidades: "¿Sólo él ve? ¿Todos los demás hombres están completamente ciegos?".[81] Conceptos fundamentales alrededor de las nociones cristianas de salvación y condenación colisionaban de lleno con la necesidad hobbesiana de sostener un gobierno humano secular, donde el miedo a la ley capital del Soberano y la autopreservación en este mundo lubricaran los engranajes.[82] Como adelantáramos en el primer apartado, era la noción de substancia incorporal aristotélica la que, al decir de Hobbes, habilitaba diversas estrategias ilegítimas de control social, enraizadas en las promesas de las geografías eternas y la inmortalidad natural.[83] Sin embargo, el *Leviathan* no intentó cuestionar sólo las proyecciones ultraterrenas de estos conceptos tradicionales de Cielo, infierno y alma; es posible afirmar que, a la vez, persiguió el objetivo de reducir al mínimo la presencia de lo ultraterreno *en el hombre mismo*. Por un lado –aunque imposibilitado de negarlos de plano–, Hobbes intentará desactivar las manifestaciones y las actividades materiales de

80. Richard Tuck, "The Civil Religion of Thomas Hobbes", en *Political Discourse in Early Modern Britain*, eds. Nicholas Phillipson y Quentin Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 120-138.

81. Thomas Hobbes, *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance*: *"Does he only see? Are all other men stark blind?"* (p. 256). Bramhall no hacía más que incorporar a Hobbes en la genealogía de la crisis de certeza desatada en el siglo XVI. El mismo furioso interrogante fue lanzado, por ejemplo, a Lutero y a Calvino (Susan Schreiner, *Are You Alone Wise?*, pp. 170, 393).

82. Jeffrey R. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, p. 31.

83. La crítica al concepto de inmortalidad natural por su caracter no escriturario se encuentra en Thomas Hobbes, *Leviathan*, pp. 241, 339-340; sobre un infierno escolástico imposible de determinar a partir de la Biblia, véase ibídem, pp. 242-245. El *bill* presentado al Parlamento inglés entre 1666 y 1667, que se considera redactado en contra del *Leviathan* y su influencia, aconseja prisión o destierro a quien, entre otras cosas, niegue la inmortalidad del alma, las recompensas del Cielo y los tormentos del infierno (Richard Tuck, "The Civil Religion of Thomas Hobbes", pp. 127-128). Véanse Lodi Nauta, "Hobbes on Religion and the Church", pp. 581-583; Michael Gillespie, *Theological Origins*, p. 234.

los demonios. Por el otro, se mostrará profundamente escéptico frente a la posibilidad de una nueva intervención divina directa, invocando para este fin una epistemología anclada en el discernimiento de espíritus y un énfasis reformado en el cese de los milagros.[84]

Las páginas que siguen proponen un ejemplo que condensa estos intentos hobbesianos por limitar la presencia mundana directa de la esfera de lo sobrenatural: la posesión espiritual. Las consecuencias filosóficas y religiosas de la negación metafísica de las entidades incorporales son evidentes en este punto. La definición de "poseso" que Hobbes deriva de esta negación está en las antípodas de aquella que la escolástica había desarrollado en Europa a partir del siglo XIII, sin contar con los antecedentes patrísticos y medievales.[85] A la vez, la invasión mística y pneumatológica que azotó el Occidente cristiano desde la misma era imaginó una comunión hombre-Dios generalmente expresada a través de imágenes de inspiración, incluso utilizando el lenguaje de una posesión –Hobbes mismo despreciaría a los sectarios bajo esta representación–.[86] Imposibilitar la conexión *encarnada* entre el orden natural y el sobrenatural tiene así por objetivo desmantelar a dos potenciales

84. Sobre el discernimiento de espíritus en la temprana Modernidad, véanse Marjorie O'Rourke Boyle, "Angels Black and White: Loyola's Spiritual Discernment in Historical Perspective", *Theological Studies*, 44 (1983) pp. 241-257; Susan Schreiner, *Are You Alone Wise?*, pp. 261-322. Para un estudio de este dispositivo teológico y sus consecuencias prácticas, especialmente durante el Medioevo tardío, véase el artículo de Fabián Alejandro Campagne incluido en el presente volumen. Para la doctrina reformada del cese de los milagros, véanse Jon Mark Ruthven, *On the Cessation of the Charismata: The Protestant Polemic on Postbiblical Miracles*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993; Ralph del Colle, "Miracles in Christianity", en *The Cambridge Companion to Miracles*, ed. Graham Twelftree, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 2011, p. 241.

85. Graham Twelftree, *In the Name of Jesus: Exorcism among Early Christians*, Michigan, Baker Academic, 2007; Eric Sorensen, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2002; Florence Chave-Mahir, *Une parole au service de l'unité. L'exorcisme des possédés dans l'Eglise d'Occident (XE-XIVE siècle)*, tesis doctoral, Université Lumière-Lyon 2, 2004; Walter Stephens, *Demon Lovers: Witchcraft, Sex and the Crisis of Belief*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002, pp. 322-342; Stuart Clark, *Thinking with Demons*, pp. 389-434; Jane P. Davidson, *Early Modern Supernatural: The Dark Side of European Culture, 1400-1700*, California, Praeger, 2012, pp. 97-122.

86. El don profético daba basamento bíblico a quien quisiera declararse poseído por la divinidad. Por ejemplo, Ezequiel 2, 2: "Y cuando me habló, entró en mí el espíritu y me mantuvo sobre mis pies: y escuché al que me hablaba"; O bien: "Y entró en mí el espíritu, y me puso sobre mis pies" (3, 24). Sobre el origen de la posesión de tipo místico, véanse los numerosos trabajos de Nancy Caciola, *Discerning Spirits*, *passim*; "Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession in Medieval Europe", *Comparative Studies in Society and History*, 42:2 (2000), pp. 268-306; "Breath, Heart, Guts: The Body and Spirits in the Middle Ages", en *Communicating with the Spirits*, eds. Gabor Klaniczay y Eva Pócs, Budapest, Central European University Press, 2005, pp. 21-39.

enemigos: los papistas, cuyo entendimiento de la posesión diabólica los vincula directamente con la divinidad a partir de sus exorcismos; y los radicales, cuyos reclamos de inspiración los exhibe como heraldos poseídos del Espíritu Santo. La intención corresponde con una de las fuerzas rectoras del *Leviathan*: evitar el abuso de la religión, probando bíblica y filosóficamente que ella no puede ser utilizada legítimamente para desestabilizar la esfera política.[87] La estrategia hobbesiana para dinamitar la noción de posesión espiritual será doble. Por el lado filosófico, enfatizar la imposibilidad de que una substancia espiritual ocupe un cuerpo humano; por el lado bíblico, analizar los pasajes sensibles y demostrar que la Escritura no relata en realidad ninguna posesión. De esta manera, en lugar de los inspirados y los endemoniados con los cuales la Europa cristiana construía sentido desde el primer milenio, el *Leviathan* mostrará cuerpos atravesados por un proceso de *metaforización* y *naturalización*.

Un dato necesario para comenzar. Hobbes afirmará sin ambages que la metáfora es una forma de abuso del lenguaje. Cuando las palabras son utilizadas metafóricamente, es decir, en otro sentido para el cual fueron ordenadas, inducen al engaño. Por lo tanto, en la búsqueda de la verdad, estos discursos no deben ser admitidos. No obstante, todas las metáforas, aunque *ignes fatui*, poseen un sustrato real, pasible de ser expresado en palabras correctas; hacia allí deben dirigirse los argumentos y las demostraciones, el juicio. Los hombres tienen un consuelo: la inconsistencia general de las metáforas es tan evidente que son, en definitiva, poco peligrosas.[88] Estas líneas nos habilitan a comprender más profundamente qué busca mostrarnos la letra sagrada cuando revela la presencia de Dios y de los demonios en un hombre. El lenguaje figurado es muy útil cuando se lo aplica al controvertido término "espíritu", que, como hemos visto en el apartado anterior, suele derivar en confusiones. Significativamente, Hobbes empezará por tratar la posesión diabólica y divina de modo conjunto, bajo este tropo. El axioma es transparente:

> La Escritura, por "espíritu de Dios en el hombre", refiere al espíritu del hombre inclinado a la piedad [...]. En el mismo sentido, cuando

87. Aloysius Martinich, *Two Gods of the Leviathan*, p. 5.

88. Thomas Hobbes, *Leviathan*, pp. 13, 20, 234, 34, 17. Sobre la crítica (y el prolífico uso) de la metáfora y otras construcciones retóricas en Hobbes, véanse Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; Robert Stillman, "Hobbes's «Leviathan»: Monsters, Metaphors, and Magic", *English Literary History*, 62:4 (1995), pp. 791-819; Lodi Nauta, "Hobbes the Pessimist? Continuity of Hobbe's views on reason and eloquence between «The Elements of Law» and «Leviathan»", *British Journal for the History of Philosophy*, 10:1 (2002), pp. 31-54.

> produce acciones impuras, el espíritu de un hombre es ordinariamente llamado "espíritu inmundo".[89]

Veamos algunos ejemplos breves de esta metaforización. Sobre la "entrada de Satán" en el hombre, Hobbes dirá que pueden entenderse cavilaciones perversas o designios funestos. No hay allí un fenómeno de interpenetración espiritual-corporal, sino una agitación mental. El ejemplo paradigmático que parece estructurar el entendimiento hobbesiano sobre los pasajes de posesión diabólica es Judas. El último evangelista describe la escena de la traición: "Y, después que tomó éste el bocado, Satanás entró en él" (Juan, 13, 27). Reflexiona Hobbes: "puede ser dicho que por la entrada de Satán (esto es, el *Enemigo*) en él, se significan las intenciones hostiles y traidoras de vender a su Señor y Maestro".[90]

Es interesante señalar que Hobbes no está aquí, a primera vista, habitando la heterodoxia. Pedro Lombardo, uno de los primeros escolásticos en referirse sistemáticamente al tema de la posesión, sostenía en el siglo XII la imposibilidad de que el demonio se apoderara del alma humana –prerrogativa del Creador–, reduciendo el ataque diabólico a la inoculación de la maldad mediante la tentación y la incitación al vicio. El ejemplo tomado por Lombardo es similar a aquel de Judas elegido por Hobbes: la Escritura relata en Hechos 5, 1-5 el pecado de codicia de Ananías en la comunidad cristiana primitiva ("Ananías, ¿por qué dejaste que Satanás se apoderara de ti hasta el punto de engañar al Espíritu Santo, guardándote una parte del dinero del campo?"). Satanás, expone Lombardo, no entró *(non intrando)* en Ananías de modo substancial –es decir, en él, en sus sentidos, en su corazón–; la escena relata cómo, por incitaciones y cavilaciones del demonio, los efectos de la malicia se apoderaron de él. El proceso de metaforización con el cual Hobbes desbarata la idea de la posesión diabólica, como vemos, recurre a antecedentes absolutamente ortodoxos. Pero con dos importantes transformaciones: en primer lugar, el *Leviathan* lo amplifica; la imposibilidad de la posesión diabólica abarca tanto el alma (preocupación exclusiva de Lombardo) como el cuerpo (preocupación de Hobbes, para quien el alma es simplemente vida y, por lo tanto, materia

89. Thomas Hobbes, *Leviathan*: *"The Scriptures by the Spirit of God in man, mean a mans spirit inclined to Godliness [...]. In the like sense, the spirit of man, when it produceth unclean actions, is ordinarily called an unclean spirit"* (p. 38).

90. Ibídem: *"By the Entring of Satan, may bee understood the wicked Cogitations, and Designes of the Adversaries of Christ, and his Disciples"* (p. 355). Recordemos que, según Hobbes, *Satán* no es un nombre propio, sino un apelativo, una cualidad, un oficio. El filósofo otorga otro ejemplo de posesión metafórica al interpretar Mateo 12, 43-45. Aquí se recogen las palabras de Cristo según las cuales un espíritu inmundo que es expulsado de un hombre puede regresar a él con otros siete demonios. Hobbes lee una parábola sobre los esfuerzos menores por abandonar los vicios y la terrible derrota subsiguiente (p. 38).

en movimiento).[91] En segundo lugar, la tentación y el vicio ya no parten, como en Lombardo y la tradición cristiana, del demonio hacia el hombre, sino que nacen de la pura humanidad deseante.[92]

Si la posesión diabólica –y con ella un componente esencial de la demonología ortodoxa para evidenciar las actividades materiales del demonio en el mundo– es súbitamente desactivada, la obra dedicará más tiempo a criticar la posesión divina. Los pasajes más simples de interpretar son aquellos donde la metáfora de posesión refiere sólo a una inclinación o disposición. Hobbes ejemplifica aquí tomando el compuesto "Espíritu Santo" *(Holy Ghost)* para reducirlo irónicamente; la ambigüedad del término *"ghost"* le permite jugar con su teoría sobre la percepción y el *phantasma*, analizada en el apartado anterior. Si un prosternado Ezequiel relata cómo Dios lo puso de pie, la Escritura simplemente muestra que recobró su fuerza, "no que algún fantasma *(Ghost)* o substancia incorporal entró y poseyó su cuerpo".[93] Ahora bien, la dificultad aumenta cuando la palabra "espíritu" refiere a un talento especial. Si en la Biblia ciertos hombres hablan por el "espíritu de Dios", esto significa que poseen una gracia de predicción, es decir que son profetas. Pero ¿cómo se comprende este don? Así como lo había adelantado con su teoría sobre los ángeles, Hobbes indica que, cuando se dice que un profeta habló "por el espíritu de Dios", la Escritura sólo expone que habló de acuerdo con la voluntad de Dios, por una visión o un sueño.[94] Otra vez, la posesión divina queda irónicamente negada: "su conocimiento del futuro no se debía a un fantasma *(Ghost)* dentro de ellos, sino a un sueño o visión sobrenatural".[95] Es la imprecisión del lenguaje, otra vez, la que confunde. Un croar de ranas, o peor: aquellos que disertan sobre la infusión del Espíritu Santo como de un cuerpo que puede verterse, o una substancia que puede llenarlos, no hablan como hombres, sino como barriles.[96]

La metaforización, como vemos, es la clave para negar todo basamento escriturario a un don que Hobbes se oponía de lleno a entregar a los

91. Ibídem, pp. 339-340; George Wright, *Religion, Politics, and Thomas Hobbes*, p. 222.

92. Michael Gillespie, *Theological Origins*, p. 236.

93. Thomas Hobbes, *Leviathan*: *"And (Ezek. 2, 30) the spirit entred into me, and set me on my feet, that is, I recovered my vital strength, not that any Ghost, or incorporeal substance entered into and possessed his body"* (p. 208).

94. Ibídem, pp. 228-229.

95. Ibídem: *"Their knowledge of the future, was not by a Ghost within them, but by some supernatural Dream or Vision"* (p. 208). Véase George Wright, *Religion, Politics, and Thomas Hobbes*, p. 238.

96. Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 215. Hobbes llegará a acusar a Bramhall de entender así la inspiración: *"He understands it properly of God's breathing into a Man, or pouring into him the Divine Substance, or Divine Graces"* (Thomas Hobbes, *An Answer to a Book published by Dr. Bramhall*, p. 58).

sectarios contemporáneos.[97] El escepticismo hobbesiano está informado en este punto por un dispositivo plenamente ortodoxo, el discernimiento de espíritus –compleja y a menudo problemática retícula que intentaba desde la Baja Edad Media discriminar qué tipo exacto de agente (natural, preternatural, divino) inspiraba los comportamientos y los dichos extraordinarios de hombres y mujeres–. La teoría hobbesiana sobre la profecía vehiculizada a partir de sueños y visiones sirve al propósito de desactivar la cotidianidad con lo sobrenatural argumentada por los radicales, vaciando de toda fuerza evidencial sus reclamos.[98] Tanto sueños como visiones proféticas pueden ser dados por Dios de forma inmediata, pero también a partir de causas segundas; es necesario utilizar la razón y el juicio para distinguir entre fenómenos naturales y sobrenaturales. El *Leviathan* es contundente: "Las visiones y los sueños, sean naturales o sobrenaturales, no son más que *phantasmae*"; es decir que, aun cuando el origen y el propósito de estos elementos puedan pertenecer a esferas separadas de la realidad, su *modo* de manifestarse es siempre natural.[99] Si hablar por el espíritu, la "inspiración", no es una manera de hablar particular de Dios diferente de la visión, ¿cómo distinguir las visiones causadas de modo sobrenatural de aquellas visiones naturales?[100] Es esta imposibilidad la que acorrala al aspirante a profeta en su opinión privada, y es de aquí de donde Hobbes extrae lo que Martinich ha bautizado como uno de los más devastadores argumentos en toda la historia de la filosofía de la religión: "Decir que Él le habló en un sueño no es más que decir que soñó que Dios le habló".[101] A las pretensiones supernaturales, Hobbes opone una duda fundada en lo natural. Debemos sospechar, puntualiza el filósofo, de la voz de un hombre que se pretende profeta y que desea mostrarnos la vía hacia la salvación: "Porque aquel que pretende enseñar a los hombres el camino de tan grande felicidad pretende gobernarlos; esto es, dominarlos, y reinar sobre ellos".[102]

A esta verdadera brida epistemológica, Hobbes sumará el definitivo cese de aquellos fenómenos extraordinarios que acompañaban a Cristo y

97. Robert Stillman, "Hobbes's «Leviathan»", p. 802.

98. Ian Bostridge, *Witchcraft and its Transformations*, p. 44; Douglas M. Jesseph, "Hobbes's Atheism", p. 149.

99. Thomas Hobbes, *Leviathan*: *"Visions and Dreams, whether natural or supernatural, are but Phantasmes"* (p. 363).

100. Ibídem, pp. 228, 230.

101. Ibídem: *"To say he hath spoken to him in a Dream, is no more than to say he dreamed that God spake to him"* (p. 196); Aloysius Martinich, *Two Gods of the Leviathan*, pp. 225-226.

102. Thomas Hobbes, *Leviathan*: *"For he that pretends to teach men the way of so great felicity, pretends to govern them; that is to say, rule, and reign over them"* (p. 230). Véase Lodi Nauta, "Hobbes on Religion and the Church", p. 584.

a los Apóstoles en la predicación de su doctrina. Reclama que se nombre a alguno de estos sectarios "de quien estemos obligados a creer que ha hecho un milagro, que ha exorcizado un demonio, o ha curado una enfermedad con la sola invocación de la Majestad Divina".[103] La exigencia es retórica: ya no poseemos estas intervenciones sobrenaturales inmediatas. Debemos concluir, entonces, que "no nos queda ningún signo a partir del cual podamos reconocer las pretendidas revelaciones o inspiraciones de cualquier hombre privado".[104] La Escritura heredada suplanta y satisface nuestro hambre constante de profecía; ya no existe, dice Hobbes, necesidad de entusiasmo alguno, o inspiración sobrenatural.[105]

Esta controvertida teoría sobre la inspiración y la profecía será ampliamente resistida. *The Catching of the Leviathan* se opone abiertamente a la intención hobbesiana de, como lo había hecho con los ángeles, concebir al Espíritu Santo y su gracia profética como sueños o visiones, y no como habi-

103. Thomas Hobbes, *An Answer to a Book published by Dr. Bramhall*: *"he ought to name some Man or other whom we are bound to acknowledge that they have done a Miracle, cast out a Devil, or cured any Disease by the sole Invocation of the Divine Majesty"* (pp. 57-58). La mención al exorcismo es muy interesante y revela cómo algunos radicales, al margen de los reclamos de inspiración, recurrieron a esta cura milagrosa como prueba de sus contactos con lo sobrenatural. El más famoso de ellos fue John Darrell. Hobbes los acusaría a todos de inspirarse en historias papistas y, por lo tanto, de impostura (ibídem, p. 58). Sobre esta cuestión, véanse Marion Gibson, *Possession, Puritanism and Print*, y Frank Brownlow, *Shakespeare, Harsnett, and the Devils of Denham*, Londres, Associated University Presses, 1993. En cierta forma, la discusión del reformado Hobbes con los sectarios radicales clausura aquella que un siglo antes mantuviera Erasmo con los protestantes. Burlón, el humanista apuntaba en su *Diatribé sive Collatio de libero arbitrio* (1524) que, mientras que en el pasado los Apóstoles debían añadir milagros a sus doctrinas para cosechar adeptos, los anticatólicos del Quinientos se decían en posesión del Espíritu evangélico sin poder siquiera sanar un caballo cojo. La razón que aducían era el cesacionismo: *"Si requiras miracula, dicunt iam olim cessasse nec opus esse iam in tanta luce scripturarum"* (Erasmo de Rotterdam, *Discusión sobre el libre albedrío. Respuesta a Martín Lutero. Edición bilingüe*, ed. Ezequiel Rivas, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2012, p. 52). Véase Marjorie O'Rourke Boyle, *Rhetoric and Reform: Erasmus' Civil Dispute with Luther*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, p. 134.

104. Thomas Hobbes, *Leviathan*: *"Seeing therefore Miracles now cease, we have no sign left, whereby to acknowledge the pretended Revelations, or Inspirations of any private man"* (p. 198). Véase Joad Raymond, *Milton's Angels*, p. 195. El filósofo completa su ataque a los aspirantes a profeta señalando que, aun si pudieran realizar un milagro, si predicaran con él la subversión política, no deberían ser escuchados. El lenguaje del discernimiento reaparece: son los falsos profetas de los que Cristo habló (Mateo 24, 24), cuya capacidad de hacer milagros no debe tomarse como la Palabra de Dios, sino como su contrario (Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 198).

105. Thomas Hobbes, *Leviathan*: *"the Holy Scriptures, which since the time of our Saviour, supply the place, and sufficiently recompense the want of all other Prophecy: and from which, by wise and learned interpretation, and careful ratiocination, all rules and precepts necessary to the knowledge of our duty both to God and man, without Enthusiasme, or supernatural Inspiration, may easily be deduced"* (p. 198).

tando el cuerpo del hombre. Es claro que, en el extremo opuesto de Hobbes, Bramhall deseaba extirpar la virtud profética de los mecanismos naturales del sueño y la visión, por definición falibles, para llevarlos al terreno de la posesión divina, donde el lenguaje pneumatológico produce la certeza.[106] La ansiedad del obispo respecto de las consecuencias de los límites entre lo natural y lo sobrenatural son evidentes: la teoría hobbesiana aplicada a los Apóstoles nos llevaría a actuar "como si el Espíritu Santo hubiese entrado sólo en sus ojos o en sus oídos, y no en sus entendimientos, o en sus mentes".[107] Hobbes niega la acusación: no dijo que el Espíritu Santo fuera una imaginación, o un sueño, o una visión; sólo expresó que, en la Escritura, el Espíritu se comunica por medio de esos elementos –naturales–, alzados sobrenaturalmente –que, lo vimos, son imposibles de discernir–. Pero todavía más interesante para nosotros es cómo Hobbes descarta, irónico, la referencia de Bramhall a la posesión espiritual. Dice el filósofo: "Sus siguientes palabras, *Como si el Espíritu Santo hubiese entrado sólo en sus ojos o sus oídos, y no en sus entendimientos, o en sus mentes*, las dejo pasar, porque no las comprendo".[108]

Pero ¿por qué son incomprensibles? La respuesta dada en el *Leviathan* termina por derribar cualquier soporte para la idea de posesión divina. Esta noción –que el obispo buscaba sostener para los profetas de la Escritura, pero que Hobbes sabía que los sectarios, más peligrosos, clamaban cotidianamente para sí– es inaplicable bíblica, metafísica y físicamente. Incluso para Moisés, el profeta mayor, es imposible conceder una posesión, porque decir que habló por inspiración o infusión del Espíritu Santo sería equipararlo con Cristo, el único a quien Pablo señala como ocupado por la divinidad corporalmente (recordemos Colosenses 1, 19).[109] No hay inconsistencia aquí, ya que afirmar a Cristo habitado por Dios no es tenerlo por poseso: él es Dios. Ciertamente, cuando se lee sobre Jesús que está "lleno

106. Susan Schreiner, *Are you Alone Wise?*, *passim*.

107. Thomas Hobbes, *An Answer to a Book published by Dr. Bramhall*: *"So St. Peter's Holy Ghost is come to be their own imaginations, which might be either feigned, or mistaken, or true. As if the Holy Ghost did enter only at their eyes, and at their ears, not into their understandings, nor into their minds"* (p. 66). Por supuesto, Bramhall está aquí argumentando desde la teoría agustiniana de la visión sugerida por el santo de Hipona en *De Genesi ad litteram*: una visión corporal (sentidos), una visión espiritual (imágenes) y una visión intelectual (lo que la mente conoce interiormente, sin mediación ni de sentidos ni de imágenes). El Espíritu otorgaría su mensaje en este último, inmediato, perfecto modo; incluso Dios sería disfrutado a partir de esta visión (Carol Harrison, "Senses, Spiritual", *Augustine Through the Ages: An Encyclopaedia*, ed. Allan Fitzgerald, Michigan, Eerdmans Publishing, 1999, pp. 767-768).

108. Thomas Hobbes, *An Answer to a Book published by Dr. Bramhall*: *"The next words of his*, As if the Holy Ghost did enter only at their eyes, and at their ears, not into their understandings, nor into their minds, *I let pass, because I cannot understand them"* (p. 67).

109. Thomas Hobbes, *Leviathan*, pp. 228-229.

del Espíritu Santo" (Lucas, 4, 1), Hobbes afirma que "esto no puede interpretarse como una posesión: porque Cristo y el Espíritu Santo son una y la misma substancia".[110]

La insistencia hobbesiana en la *substancia* es llamativa, y es aquí donde debemos reparar. Las posesiones diabólicas y divinas, tal como las enseñan los *School-men* y los sectarios respectivamente, son inadmisibles justamente por ser contrarias a la razón. Sostener que un ser incorporal habita en un hombre y mueve a placer sus órganos, y llena sus pensamientos, es un error; como vimos en el apartado anterior, no hay nada en el Universo que pueda comprenderse por el nombre "substancia inmaterial". En cambio, sí existe materia espiritual. ¿Puede tal materia penetrar en un cuerpo de carne y hueso, ya ocupado por espíritus sutiles, animales y vitales? Hobbes lo niega rotundamente, refiriendo la Escritura, y a todas luces aplicando el principio filosófico de no contradicción: la Letra no muestra ningún caso en el cual un hombre esté poseído por otro espíritu corporal salvo el suyo propio, que mueve naturalmente su cuerpo.[111] Ni Moisés ni ningún hombre cualquiera pueden ser habitados por otro espíritu más que por aquel que les da vida. Hobbes lo expone directamente al hablar de los demonios, pero sus conclusiones se aplican a la posesión divina: "Encuentro que hay espíritus corporales (aunque sutiles e invisibles); pero no que el cuerpo de un hombre haya sido poseído o habitado por ellos".[112]

En definitiva, y retomando las preocupaciones lingüísticas de Hobbes, admitir la metáfora bíblica de interpenetración entre lo sobrenatural y lo humano como la verdad, a la manera de los escolásticos con los demonios y los sectarios con Dios, es un error. La Escritura y la razón nos señalan a la vez que las substancias inmateriales no existen, y que es imposible que un espíritu material pueda ocupar el mismo espacio que otro espíritu material. La inconsistencia de las metáforas de posesión revela, a aquel que investiga, su verdad subyacente. Brevemente: que en el caso de la posesión diabólica, ésta puede ser interpretada como una inclinación del hombre hacia el mal; que en el caso de la posesión divina, podría significar una disposición hacia el bien, o en los profetas escriturarios –y sólo en ellos es posible afirmarlo sin duda alguna–, un mensaje divino.

Pero hay algo más. Como ya insinuaba al reducir el *modo* de manifestación profética a sueños, visiones y voces, vemos –y en esto Bramhall no se equivo-

110. Ibídem: *"this cannot be interpreted for a Possession: For Christ and the Holy Ghost are but one and the same substance, which is no Possession of one substance or body, by another"* (p. 354).

111. Ibídem, p. 353; George Wright, *Religion, Politics, and Thomas Hobbes*, p. 242.

112. Thomas Hobbes, *Leviathan*: *"I find that there are Spirits Corporeall, (though subtile and Invisible); but not that any mans body was possessed, or inhabited by them"* (p. 355).

caba– que la estrategia discursiva de metaforización conlleva, y es a la vez sobrepasada por, la total *naturalización* a la que Hobbes reduce el fenómeno de la posesión. Porque, además de señalar una disposición, una inclinación o una habilidad fuera de lo común, la palabra "espíritu" también puede referir a una pasión extraordinaria en el cuerpo, incluso a una enfermedad de la mente. Es por eso, desliza Hobbes, que "de los *locos* se dice que están *poseídos por un espíritu*".[113] El filósofo aplicará esta identificación concreta entre locura y posesión en contra de los endemoniados y de los pretendidos inspirados. En sus cuerpos, en la materia, está el límite de toda metáfora. Podemos decir de un loco que se encuentra poseído por Dios o por el demonio, pero eso es sólo un juego del lenguaje; a fin de cuentas, mientras que las palabras pueden ser metafóricas, los cuerpos y sus movimientos jamás lo son.[114]

Para avanzar en este punto, Hobbes propone un origen para la creencia en la posesión espiritual. Inscribirla en la tradición de los paganos servirá a un doble propósito: ubicar el fenómeno de la posesión en la ignorancia de las causas naturales; y ligar estrechamente a los demonólogos y los sectarios con la religiosidad antigua, radicalmente ajena al verdadero cristianismo que Hobbes intentaba, al crearlo, imponer. Dos son, según el *Leviathan,* las etiologías propuestas por los hombres para la locura, una estrictamente natural y otra tenida por sobrenatural:

> Algunos derivaron [la locura] de las pasiones; otros, de los *daemones*, o espíritus buenos o malos, a los que pensaron capaces de entrar en un hombre, poseerlo, y mover sus órganos de la misma forma extraña y tosca en la que los locos suelen hacerlo.[115]

De esta manera, griegos y romanos, acorde a su costumbre de pensar vicios y accidentes naturales como *daemones*, adscribieron la locura a la operación de las Furias y otros dioses, *phantasmae* a los que daban realidad externa y llamaban "espíritus". Su influencia sobre los judíos fue

113. Ibídem: "*mad-men* are said *to be possessed with a spirit*" (p. 208). Sobre la locura, a menudo ligada a la posesión en la temprana Modernidad, véanse Michael MacDonald, *Mystical Bedlam: Madness, Anxiety, and Healing in Seventeenth-century England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, y los diversos trabajos de H.C. Erik Midelfort, "Madness and the Problems of Psychological History in the Sixteenth Century", *The Sixteenth Century Journal*, 12:1 (1981), pp. 5-12; *A History of Madness in Sixteenth-Century Germany*, Stanford, Stanford University Press, 1999; "Charcot, Freud, and the Demons", en *Werewolves, Witches, and Wandering Spirits: Traditional Belief and Folklore in Early Modern Europe*, ed. Kathryn A. Edwards, Kirksville, Truman State University Press, 2002, pp. 199-215.

114. Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 23.

115. Ibídem: "*Some deriving them from the Passion; some, from Daemones, or Spirits either good or bad, which they thought might enter into a man, possess him, and move his organs in such strange, and uncouth manner, as mad-men use to do*" (p. 37).

crucial; el Pueblo de Dios se unió a los gentiles en sus ideas sobre la posesión, por la ignorancia compartida de las causas naturales. Al observar cualquier habilidad extraña e inusual, cualquier defecto de la mente, y no percibir ninguna causa visible, ubicaron el origen de esas afecciones en la sobrenaturaleza. Y, entonces, ¿quién podría ser sino Dios o el demonio en sus cuerpos?[116]

Ambas opciones son rechazadas por Hobbes como una falsa disyuntiva. Veamos primero la posesión divina. Ya en *Elements of Law,* la relación entre inspiración y locura está dada como evidente. Si la locura es un defecto de la mente que generalmente proviene de la excesiva vanagloria, debemos concluir, dice, que aquel hombre de la calle Cheapside que predicaba desde una carreta que él era Cristo sufre de locura espiritual.[117] En ciertos pasajes del *Leviathan*, el filósofo retoma el tono. Aun cuando no atendamos a ningún síntoma visible, propone Hobbes, el hecho mismo de que alguien crea que está inspirado es argumento suficiente para diagnosticar locura; ¿quién tendría que esperar una acción extravagante (otra más) de una persona que se dice Dios, aunque converse con sobriedad? Esta mención sobre lo invisible de la afección mental permite a Hobbes agregar una dimensión social de la locura profética: quizá el inspirado no muestra síntomas evidentes, pero cuando la multitud sigue a estos hombres, atacando a los ciudadanos y destruyendo a sus protectores, la locura se hace visible.[118] En su debate con Bramhall, el filósofo repite las consecuencias sociales de la insania profética: sabemos, dice Hobbes, que los fanáticos están locos; ¿y qué es más pernicioso para la paz pública que las revelaciones pretendidas por los fanáticos sectarios? También ellas, afirma, fueron causantes del desastre religioso y político de la Inglaterra revolucionaria.[119]

Pero, más allá de la presteza con la que Hobbes establece esta afinidad, lo más interesante es notar, lo adelantamos ya, que el *Leviathan* suele referir la problemática de la posesión divina como parte del cuadro pagano heredado por judíos y cristianos. En diversas oportunidades, Hobbes ligará explícitamente los impulsos proféticos de los sectarios inspirados a la religiosidad supersticiosa de los gentiles. Este movimiento no le pertenece de lleno: el célebre Robert Burton insinuaría el tema en su *Anatomy of Melancholy*, clasificando en la misma especie de locura los “entusiasmos, revelaciones y visiones” y la “obsesión o posesión de demonios, las Sibilas

116. Ibídem: *“And if not natural, they must needs think it supernatural; and then what can it be, but that either God, or the Devil is in him?”* (p. 38).

117. Thomas Hobbes, *Elements of Law*, p. 63; Lodi Nauta, “Hobbes the Pessimist?”, p. 51.

118. Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 36.

119. Thomas Hobbes, *An Answer to a Book published by Dr. Bramhall*, p. 59.

profetas, y Furias poéticas".[120] Reparemos en el término *entusiasmo*. Éste será, peyorativo, el que hacia el siglo XVII describa a los diversos celotes religiosos, políticos y filosóficos que creyeron poseer la verdad absoluta en medio de la guerra epistemológica que atraviesa la primera Modernidad. El uso de la categoría en el *Leviathan* revela cómo veía Hobbes a aquellos que pretendían contactos directos con lo sobrenatural.[121]

Según la obra, las diversas técnicas de adivinación pagana incluían reverencia y atención a los discursos insignificantes *(insignificant Speeches)* de los locos, a los que griegos y romanos suponían atravesados por un espíritu divino; posesión, agrega Hobbes, que solían definir como "entusiasmo".[122] Ahora bien, los verdaderos profetas, como Moisés o Abraham, jamás pretendieron profetizar por la posesión de un espíritu. No enseñaron que había en este ministerio, resalta el filósofo, "ningún entusiasmo o posesión"; es decir, no pretendían, como los sectarios, que era la divinidad la que hablaba *por* ellos o *en* ellos, sino que Dios (como ya lo vimos) se comunicaba *con* ellos a través de una voz, una visión o un sueño.[123] El "entusiasmo" no era para Hobbes, entonces, propiedad exclusiva de la locura adivinatoria pagana; era también la característica principal de aquellos contemporáneos que deseaban arrogarse ilegítima e ineficazmente el don de profecía, y que, en su ignorancia de la Biblia y de la naturaleza, desconocían su verdadera forma de operar.

120. *"The other species of this fury are Enthusiasmes, Revelations, and Visions, so often mentioned by Gregory and Beda in their workes; Obsession or possession of devils, Sibylline Prophets, and Poetical Furies"* (Democritus Junior, *The Anatomy of Melancholy. What it is, With All the Kinds, Causes, Symptoms, Prognostickes and Seuerall Cures of It. In Three Partitions with Their Severall Sections, Members & Subsections. Philosophically, Medically, Historically Opened & Cut Up*, Oxford, Henry Cripps, 1638 [1621], p. 9).

121. Sobre la categoría de "entusiasmo", véase Michael Heyd, *"Be Sober and Reasonable": The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Leiden, Brill, 1995; F.B. Burnham, "The More-Vaughan Controversy: The Revolt Against Philosophical Enthusiasm", *Journal of the History of Ideas*, 35:1 (1974), pp. 33-49. Señalemos que, irónicamente, Hobbes mismo sería pensado como "entusiasta" durante la Restauración; no por apelar a la autoridad del Espíritu, sino todo lo contrario: *"If God, the mind, and material universe were all of one substance, thinking matter might have the weight of the whole universe behind its thoughts and authorizing its actions"* (J.G.A. Pocock, "Whithin the Margins: The Definitions of Orthodoxy", en *The Margins of Orthodoxy: Heterodox Writing and Cultural Response 1660-1750*, ed. Roger Lund, Cambridge, Cambridge University Press, p. 43).

122. Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 56.

123. Ibídem: *"Neither Moses, non Abraham pretended to Prophesy by possession of a Spirit; but from the voice of God; or by a Vision or Dream: Nor is there any thing in his Law, Morall or Ceremoniall, by which they were taught, there was any such Enthusiasme, or any Possession"* (p. 38). E insiste más adelante: *"Neither did the other Prophets of the old Testament pretend Enthusiasm; or, that God spoke in them; but to them by Voice, Vision, or Dream"* (p. 38). Hobbes acusa a los sectarios de pretender "entusiasmo" profético (p. 198).

Los posesos del demonio trazarían en el *Leviathan* destinos similares a los de los inspirados. No hay nada en la Escritura, afirma, que nos prohíba tenerlos por locos.[124] Vale aclarar, aun brevemente, que Hobbes estaba inserto en una larga tradición escéptica respecto de la posesión diabólica, que, sobre todo a partir del Renacimiento, coquetearía con el naturalismo. Algunos de sus protagonistas visitaron diversas formas de heterodoxia: Erasmo o Reginald Scot hablaban de la posesión diabólica como de una enfermedad.[125] Pero figuras cuya ortodoxia jamás fue sospechada coincidían ampliamente. A principios del siglo XVII, anglicanos contrarios a los radicales exorcistas publicaron en Inglaterra diversos tratados y panfletos en contra del origen ultraterreno de la posesión demoníaca, sindicándola como enfermedad.[126] Entrado el siglo, teólogos respetados como Robert Burton y Joseph Mede ubicarían la posesión diabólica dentro del ámbito de la estricta locura.[127]

Como podemos observar, las intenciones de establecer esta afinidad se apoyaban, para mediados del siglo XVII inglés, en una tradición relativamente sólida, que Hobbes profundizaría. Ni paganos, ni judíos, ni discí-

124. Ibídem: *"So that I see nothing at all in the Scripture, that requireth a belief, that Demoniacks were any other thing but Mad-men"* (p. 39). Véase Thomas Hobbes, *An Answer to a Book Published by Dr. Bramhall*, p. 58.

125. Erasmo, en su *De praeparatione ad Mortem,* de 1534, diría que comúnmente se tiene por poseso a los suicidas, cuando en realidad es una enfermedad de la mente la que los atormenta: *"Sunt enim morbi qui interiora mentis organa vitiant, quos vulgus daemoniacos appellat"* (Desiderii Erasmi Roterodami, *De virtute Amplectenda Oratio, De praeparatione ad Mortem, De morte declamatio, De puero Iesu concio pronunciata in Schola colectica, Londini olim instituta*, Luoduni Batavorum, Ioannis Maire, 1641, p. 89). Scot, por su parte, comentará que los posesos del Evangelio podrían ser interpretados en realidad como enfermos; en ciertos pasajes bíblicos, parece indiferente llamarlos "endemoniados", "lunáticos" o "frenéticos" (Reginald Scot, *Discoverie of Witchcraft*, p. 512). El uso metafórico también era aceptado: *"Indeed we saie, and saie truelie, to the wicked, The divell is in him: but we meane not thereby, that a reall divell is gotten into his guts"* (ibídem, p. 512).

126. El más famoso de ellos fue Edward Jorden, *A Brief Discourse of a Disease Called the Suffocation of the Mother*, Londres, John Windet, 1603. Véase al respecto *Witchcraft and Hysteria in Elizabethan London. Edward Jorden and the Mary Glover Case*, ed. Michael MacDonald, Londres, Routledge, 1991.

127. Robert Burton, *Anatomy of Melancholy*: *"The last kinde of Madnesse or melancholy, is that demoniacall (if I may so call it) obsession or possession of devils, which Platerus and others would have to be praeternaturall"* (p. 11). Para 1641, Hobbes contaría ya con una edición póstuma de los discursos del reconocido Joseph Mede; uno de ellos, "S. Iohn 10.20. He hath a Devill and is Mad", sería citado explícitamente en su controversia con Bramhall para probar que la Escritura misma señala la correspondencia entre locura y posesión diabólica (Thomas Hobbes, *An Answer to a Book Published by Dr. Bramhall*, p. 58). El trabajo pionero de Mede influenciaría la crítica bíblica a los endemoniados en el siglo XVIII (H.C. Erik Midelfort, *Exorcism and Enlightment: Johann Joseph Gassner and the Demons of Eighteenth-Century Germany*, New Haven, Yale University Press, 2005, p. 90).

pulos lograron discernir de modo correcto los fenómenos que veían, y por lo tanto llamaban endemoniados a aquellos que los europeos clasificaban como lunáticos o epilépticos.[128] El naturalismo respecto de la posesión diabólica es extremo, desemboca en un puro nominalismo: el hecho de que en la Iglesia primitiva se observaran muchos endemoniados y poquísimos locos o enfermos singulares, mientras que en la Europa temprano-moderna los locos sobrepasaban por lejos a los endemoniados, no procede de cambios en la naturaleza, sino en los nombres.[129]

Este razonamiento genera una duda, si ya no filosófica, bíblica. ¿Por qué Cristo curó a los endemoniados como si estuvieran posesos, y no como locos? ¿Por qué nuestro Salvador no enseñó la verdad al pueblo? La respuesta es en extremo interesante: "Cuestiones de este estilo son más curiosas que necesarias para la Salvación del cristiano".[130] La palabra *curious* es decisiva aquí: representa para Hobbes todas aquellas especulaciones vanas sobre los "misterios de la religión", que distraen a los hombres del amor a Dios, la obediencia al rey y la sobriedad en el comportamiento.[131] Es

128. Thomas Hobbes, *Leviathan*, pp. 211, 353. Incluso, agregaba, podían considerar posesos a aquellos que comenzaban a hablar sobre ciertas cosas que, al no entenderlas, los antiguos juzgaban absurdas: *"which they for want of understanding, thought absurd"* (p. 353). Estas palabras nos envían a una interesante opinión de Hobbes: así como el mundo antiguo no comprendía correctamente los hechos naturales, tampoco podía discernir lo sobrenatural. Es ésta la razón por la cual Cristo, verdadero profeta, fue llamado por los judíos "loco" (Marcos 3, 21), "poseso" (Marcos 3, 22), o ambos nombres a la vez (Juan 10, 20) (pp. 37-38). Bramhall no dejaría de notar esta referencia como comprobación de que, para Hobbes, el ministerio profético de Cristo valía tanto como las palabras enajenadas de los endemoniados o los locos (Thomas Hobbes, *An Answer to a Book Published by Dr. Bramhall*, pp. 54-55).

129. Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 356. La influencia nominalista en Hobbes es resaltada por Michael Gillespie, *Theological Origins*, p. 228.

130. Thomas Hobbes, *Leviathan*: *"But such questions as these, are more curious than necessary for a Christian mans Salvation"* (p. 355).

131. Hobbes, *Behemoth*: *"These and the like Points are the study of the Curious, and the cause of all our late mischief"* (p. 89). Entre los "misterios", además de la ubicuidad de la carne en la hostia consagrada, la Trinidad o el libre albedrío, Hobbes incluye las disputas sobre el infierno y la inspiración divina. Es interesante subrayar que una influencia mayor en Hobbes, Calvino, ya escribía en su *Institutio* que el pensamiento demonológico era una materia "curiosa" y, por lo tanto, vana: *"Et au-fonds que nous importe-t-il de savoir à l'égard du Diable ou d'autres choses, ou pour une autre fin? Quelques-uns murmurent de ce que les Saintes Ecritures ne nous racontent pas en plusieurs endroits distinctement et par ordre la chute des Démons, de ce qu'elles ne nous en expliquent pas la cause, la manière, le temps, et la nature. Mais ces choses n'étant de nul usage pour la piété, le meilleur a esté de les passer entiérement sous silence, ou de ne les toucher que légérement. Car ce seroit une chose indigne du S. Esprit, de repaistre nôtre curiosité par le récit des Histoires vaines et infructuëuses"* (Jean Calvin, *Institutes*, IV, 14, 16, p. 107). Sobre Hobbes y la curiosidad, pero esta vez como apetito neutro, véase Peter Harrison, "Curiosity, Forbidden Knowledge, and the Reformation of Natural Philosophy in Early Modern England", *Isis*, 92:2 (2001), pp. 265-290.

cierto que es una respuesta escueta, incluso evasiva; no obstante, revela muy bien qué lugar insignificante daba el pensador a la demonología en el conjunto del mensaje cristiano –y, por la negativa, cuáles eran las verdaderas intenciones de los escolásticos al escribir prolíficamente sobre ella–.

Hobbes divide una vez más lo que pertenece propiamente al núcleo de lo sobrenatural, de aquello que corresponde a la filosofía. La Escritura revela a los hombres el Reino de Dios, y los prepara como súbditos obedientes, "dejando el mundo y su filosofía a las disputas de los hombres, para ejercicio de su razón natural".[132] Intentar sostener bíblicamente la posesión diabólica en contra de la locura, ejemplifica Hobbes, es como defender el geocentrismo en contra del heliocentrismo. Si es el movimiento de la Tierra o el del sol el que produce la noche y el día, si son las pasiones humanas o el demonio el origen de las acciones exorbitantes de los hombres, son disputas que no agregan ni quitan nada al único objetivo de la Escritura: mostrar nuestra obediencia y sujeción a Dios. Sólo un artículo de fe es necesario: Jesús es el Cristo, hijo de Dios, enviado al mundo para sacrificarse, con la promesa del regreso para gobernar sobre los *electi* inmortales. No más. Ése es propiamente el camino de la salvación, "para el cual la opinión de la posesión por espíritus, o *phantasmae*, no es ningún impedimento". Todo lo contrario: entretenerse o, peor aun, predicar esas doctrinas puede derivar en el efecto inverso.[133] Como vemos, Hobbes recomienda dejar las discusiones sobre la posesión diabólica en el terreno de esos vanos "misterios" no esenciales del cristianismo con los cuales la escolástica ocupaba su tiempo. Dado que la Escritura no revela las nimiedades del mundo, especular sobre los endemoniados es un mero ejercicio de filosofía natural.

Pero, entonces, ¿por qué se ha enseñado la realidad de la posesión diabólica? *Cui bono*?[134] La respuesta es el poder. La expulsión de demonios y la función protectora del exorcismo eran la contrapartida de la afirmación del mundo de las substancias inmateriales y sus acciones materiales sobre los hombres. La metafísica aristotélica, explica Hobbes, posibilita la construcción y el uso del exorcismo.[135] Y no sólo la filosofía griega estaba aquí implicada: las leyendas de milagros ficticios en las vidas de santos y los relatos de apa-

132. Thomas Hobbes, *Leviathan*: *"leaving the world, and the Philosophy thereof to the disputation of men, for the Exercising of their natural Reason"* (pp. 38-39). Hobbes repite su razonamiento sobre Cristo y los posesos una vez más casi al final de la obra: *"He left the search of natural Causes, and Sciences, to the natural Reason and Industry of men"* (p. 355).

133. Ibídem: *"to which the opinion of Possession by Spirits, or Phantasmes, are no impediment in the way [...], though it be to some an occasion of going out of the way, and to follow their own Inventions"* (p. 355). Véanse Richard Tuck, "The Christian Atheism of Thomas Hobbes", p. 126; Lodi Nauta, "Hobbes on Religion and the Church", pp. 584, 597.

134. Thomas Hobbes, *Leviathan*, pp. 381-382.

135. Ibídem, p. 356.

riciones y fantasmas se alegan desde el tiempo de los Padres para probar doctrinas sobre el infierno, el purgatorio, el poder de los exorcismos y demás, elementos sin base en la razón o en la Escritura. Todo ello, desecha Hobbes, son "cuentos de vieja".[136] El único objetivo de la demonología y el ritual del exorcismo es mantener al pueblo bajo el terror de su poder.[137]

Dos cuerpos enfermos

Existe una grave enfermedad en la cual, enquistada en el cuerpo político, reside un alma otra, ajena a la del Soberano.[138] Esta presencia opone supremacía a soberanía, pecados y cánones a las leyes, una autoridad espiritual (¿o fantasmal?) a la autoridad civil.[139] Y todo ello sobre los mismos súbditos, como si, bajo el peso de dos reinos y dos amos distintos, se buscara desgarrar el tejido social entero. Hobbes traza en este punto un curioso paralelo: se registra en los cuerpos naturales una afección similar, la epilepsia. Las raíces de los nervios cerebrales son obstruidas por un espíritu antinatural *(unnatural)*, un viento que los agita furiosamente y los priva de su movimiento regular, informado por el alma; de ahí las sacudidas violentas, irregulares, las convulsiones. Los judíos, asegura Hobbes, solían tomar esta enfermedad como una posesión espiritual. Lo mismo sucede en el Estado: cuando el poder espiritual ocupa el cuerpo político y pretende ser su alma, y mueve sus nervios –el terror del castigo, la esperanza de la recompensa– de un modo contrario al que lo hace el Soberano, priva a los miembros del Leviatán de su natural funcionamiento. Esta enfermedad degenera en otras tantas convulsiones: la distracción del pueblo hacia las leyes, su opresión y, finalmente, el fuego de la guerra civil que lo consume todo.[140]

136. Ibídem: *"To make good their Doctrines of Hell, and Purgatory, the power of Exorcism, and other Doctrines which have no warrant, neither in Reason, nor Scripture; as also all those Traditions which they call the unwritten Word of God"*. Son *"old Wives Fables"* (p. 379).

137. Ibídem, p. 383. Por eso, si los Apóstoles y los primeros cristianos tuvieron el poder de curar esas "enfermedades singulares" (Hobbes se refiere, entre otras, a la posesión) con el solo nombre de Cristo, *"when they sought Authority, and Riches, and trusted to their own Subtilty for a Kingdome of this world, these supernaturall gifts of God were again taken from them"* (p. 356).

138. En la introducción de la obra, describiendo partes, miembros y motivaciones del artefacto político, Hobbes señala al Soberano como su alma artificial (Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 1).

139. Nuevamente, la ambigüedad deliberada del término *"ghost"* es aquí utilizada, esta vez entre "fantasma" y "Espíritu Santo". La Iglesia, según Hobbes, es *"a Ghostly Authority against a Civil"* (ibídem, p. 172).

140. Ibídem, p. 172. Sobre la importancia de las metáforas de enfermedad en el cuerpo político hobbesiano, véase Zakiya Hanafi, *The Monster in the Machine: Magic, Medicine, and the*

Como vemos, la imaginería de la posesión estaba en el centro de la teoría política, religiosa y natural del *Leviathan*, al punto de que el pretendido gobierno espiritual de la Iglesia aparecía él mismo como un espíritu posesor, a la manera de un *daemon* antiguo o un demonio judeocristiano. Recordemos las páginas anteriores y la ironía que sugieren: en general, uno y otro no eran más que ídolos del cerebro, *nada*. Pero estas ficciones, Hobbes lo sabía, tienen efectos reales en el mundo material; en última instancia, no contaba tanto su verdad sino su ser habitadas como verdaderas.[141] El filósofo estaba convencido –quizá aquí se encuentre el impulso primero de todo aquello que escribió en contra de la doctrina de las substancias incorporales– de que, en el combate urgente de las almas, espiritual y temporal, el reino falso prevalecería, "porque el miedo a la oscuridad y a los fantasmas es mayor que otros miedos".[142] Esta pasión humana fundamental podía ser arrastrada en la dirección incorrecta. Ello impulsó al filósofo a anular cualquier otra fuente de terror más que el miedo natural a una muerte violenta, y los castigos del Soberano. El orden social aquí y ahora debe impedir a los agentes independientes del poder civil incursiones didácticas hacia otros terrores.[143]

Estas premisas se ajustan perfectamente a los razonamientos hobbesianos sobre la posesión espiritual que intentamos reconstruir en las páginas precedentes. Los simples espantapájaros, los vanos *nombres* que han regulado el terror por siglos –"espíritus", "almas", "demonios", "inspiración"–, no tienen para Hobbes otro origen que una mezcla espuria de religión cristiana y filosofía griega. Las empusas escolásticas y los sectarios han mantenido la noción imposible de substancia incorporal, derivando de ella los tentáculos metafísicos que habrían de cerrarse sobre los súbditos. Es ese concepto el que los ha habilitado a creer en la presencia de lo ultraterreno en el hombre, en la posibilidad de cuerpos atravesados por lo sobrenatural divino o demoníaco. En una palabra, han introducido lo inmaterial, el terror de lo inmaterial, en el mundo, en los hombres y en

Marvelous in the Time of the Scientific Revolution, Durham, Duke University Press, 2000, pp. 136-137.

141. Lodi Nauta, "Hobbes the Pessimist?", p. 51. Sobre el concepto de ficción social, véase Ignacio Lewkowicz, *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*, Buenos Aires, Paidós, 2006 (2004), pp. 25-26.

142. Thomas Hobbes, *Leviathan*: *"Because the fear of Darkness and Ghosts, is greater than other fears"* (p. 172).

143. Ibídem, p. 87; Arash Abizadeh, "The Representation of Hobbesian Sovereignty", pp. 115-116. En opinión del historiador Wooton, Hobbes seculariza la noción tradicional del temor a la divinidad como garante y único sostén del orden social, ubicando en su lugar al Soberano; sin embargo, comenta, el núcleo de la teoría es el mismo: el miedo a un poder absoluto del cual nadie puede escapar (David Wooton, "The Fear of God in Early Modern Political Theory", *Historical Papers*, 18:1 [1983], pp. 70-72).

el corazón de la religión. Quizá no es entonces, como afirman Shapin y Schaffer, la división entre espíritu y materia lo que Hobbes buscó hacer colapsar con su teología y su filosofía, sino las consecuencias políticas del hiato y la interpenetración entre lo material y lo inmaterial.[144]

Cerrar esa cesura y clausurar esa simbiosis es la tarea medular del *Leviathan* en el momento de tratar con la posesión espiritual, sea divina o diabólica. El segundo apartado ha pretendido mostrar cómo Hobbes intentó quebrar cualquier solidez filosófica o validez escrituraria en el constructo "substancia incorporal". Es, simplemente, un absurdo del lenguaje, ignorancia de las causas segundas, exégesis oscura, un galimatías escolástico. Una vez que la obra logra exponer que todo lo real existente debe ser materia (incluidos Dios y los demonios), la posesión espiritual queda anclada en el terreno de lo racionalmente imposible. Sólo restará explicar qué son entonces los posesos y los inspirados bíblicos, de los cuales sus émulos contemporáneos extraen legitimidad para existir. Hemos observado en el tercer apartado cómo Hobbes intentó dar razón de ellos a través de dos procesos combinados, la metaforización y la naturalización. Ambas lecturas se asientan en las interpretaciones escriturarias del término "espíritu": disposiciones, inclinaciones o un don profético antiguo refrendado por la Letra, pero imposible de discernir hoy. Incluso, afecciones mentales o corporales extraordinarias que la ignorancia pagana, judía y cristiana asignaba a las potencias sobrenaturales; tanto el endemoniado como el poseso divino contemporáneo podían, así, no ser más que dos cuerpos estragados por la enfermedad de la locura.

Todo ello no nos habla más que de la preocupación del filósofo por redefinir los límites entre lo natural y lo sobrenatural, ansiedad enraizada en la crisis temprano-moderna de autoridad, certeza y sentido disparada por las propias transformaciones intelectuales de la época. El desencantamiento hobbesiano parece provenir de su visión apofática de lo sobrenatural, del universo incognoscible del *Deus absconditus*, sus intenciones, sus medios. Es, al menos, lo que se afirma de la posesión espiritual, sumergida en la tiniebla divina:

> Decir que espíritus buenos entraron en el hombre para hacerlo profetizar, o que espíritus malignos entraron en aquellos que se volvieron frenéticos, lunáticos o epilépticos, no es tomar la palabra [espíritu] en el sentido de la Escritura, porque "el espíritu" allí significa el poder de Dios, actuando mediante causas desconocidas para nosotros.[145]

144. Richard Tuck, "The Civil Religion of Thomas Hobbes", p. 129; Steven Shapin y Simon Schaffer, *Leviathan and the Air Pump*, p. 98.

145. Thomas Hobbes, *Leviathan*: "*To say that Good Spirits entred into men to make them prophecy, or Evill Spirits into those that became Phrenetique, Lunatique, or Epileptique, is*

Sabemos que Hobbes ubicó a Dios y a los demonios en el terreno de la revelación sobrenatural, esfera de la cual no podemos emanar ciencia, conocimiento natural o proximidad sensible alguna. Erradicó así de cuajo cualquier posibilidad de una epistemología anclada en certezas pneumatológicas, cualquier posibilidad de *evidencia* de lo ultraterreno. Pero, cuando la Escritura permitía la especulación, se dedicó a socavar con sus propias lecturas escépticas las teorías demonológicas y las incursiones sectarias en lo divino.

Porque el único artículo indiscutible de la fe cristiana es que Jesús es Cristo. El resto, parece conceder Hobbes, es indiferente para la salvación. Pero no para la vida terrena. Y allí está el combate por el sentido.[146] El ejemplo de los milagros es aquí paradigmático; nos permite insistir en esas derivas políticas de la noción de posesión espiritual. Si dos de las características constitutivas del milagro son la extrañeza y la admiración que causan, se sigue que el discernimiento de aquellos portentos verdaderos o falsos depende directamente del conocimiento y la experiencia que el observador posea, no tanto sobre lo divino, sino en materia natural. Ciertos efectos que ignorantes y supersticiosos *(ignorant and superstitious)* creen actos inmediatos de la divinidad no suscitan admiración en aquellos que conocen las operaciones ordinarias de Dios. La discriminación entre lo natural y lo sobrenatural es entonces fundamental; la necesidad de una filosofía confiable en manos del Soberano, capaz de clasificar puntualmente qué fenómenos corresponden a cada esfera, en última instancia y como todo en Hobbes, es un derivado de la lucha humana por el poder.[147] Los milagros siempre indican al resto de los hombres que sus oficiantes son llamados, enviados, empleados por Dios mismo; son el prolegómeno mismo de la obediencia.[148] De la misma manera, armados con las múltiples manifestaciones de la substancia incorporal, los promotores del reino inmaterial –engendrado por la euforia de los radicales, o secretado por la vieja y más efectiva burocracia eclesiástica– no hacen más que impedir el someti-

not to take the word in the Sense of the Scripture, for the Spirit there is taken for the power of God, working by causes to us unknown" (p. 215).

146. Si éste es el único artículo necesario para la salvación, el resto de la doctrina cristiana se disuelve en puntos no esenciales, pasibles de ser dejados al arbitrio del Soberano (Willis Glover, "God and Thomas Hobbes", p. 284). Por ello, Hobbes tendría en alta estima al emperador Constantino, quien, a semejanza de su Soberano erastiano ideal, convocó al Concilio de Nicea y exigió que confirmara las doctrinas principales del cristianismo, no en busca de la verdad sino de la paz. El filósofo no dejaría de aprobar explícitamente esa saludable indiferencia (Conal Condren, "Curtailing the Office of the Priest", p. 118).

147. Thomas Hobbes, *Leviathan*, pp. 234, 237.

148. Ibídem: *"It belongeth to the nature of a Miracle, that it be wrought for the procuring of credit to Gods Messengers, Ministers, and Prophets, that thereby men may know, they are called, sent, and employed by God, and thereby be the better inclined to obey them"* (p. 234).

miento de los hombres a su Soberano terreno, único intérprete autorizado, único mediador, único representante de la esfera divina.[149] Si se arrogan el derecho de hablar poseídos por el espíritu de Dios, o arrancar demonios y espantar los espectros que creemos que nos acosan, ¿no es correcto admitir que lo que buscan, simplemente, es el poder sobre los otros?[150]

La presente indagación bien puede concluir con una lectura sobre el concepto hobbesiano de religión. Su definición es, por decir lo menos, enigmática:

> El miedo a los poderes invisibles, inventados por la mente, o imaginados por historias públicamente permitidas, es religión; por historias no permitidas, superstición. Y, cuando el poder imaginado es verdaderamente tal como lo imaginamos, verdadera religión.[151]

Existen multiplicidad de interpretaciones para este pasaje ambiguo.[152] Arriesguemos una posible, siempre a la luz de nuestro interés principal. Negar la posesión espiritual es el intento de Hobbes por convertir un elemento central de la religión y de la religiosidad de la Europa temprano-moderna en un resto supersticioso de la futura religión verdadera bajo el reinado del Leviatán. La mención a la superstición es aquí definitiva; en el pensamiento hobbesiano, ella no es sólo una creencia alejada de la verdad –también la religión a secas lo es– sino una teoría y una práctica *políticamente prohibida*, una víctima del monopolio secular del terror legítimo.[153] Esto es ya evidente desde las primeras páginas de la obra, donde Hobbes hace explícitas sus in-

149. Ian Bostridge, *Witchcraft and its Transformations*, p. 52.

150. Gianni Paganini, “Hobbes’s critique”, p. 339; Cees Leijenhorst, “Sense and Nonsense about Sense”, p. 102; Omar Astorga, *La institución imaginaria del Leviathan. Hobbes como intérprete de la política moderna*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 2000, p. 52.

151. Thomas Hobbes, *Leviathan*: *“Fear of power invisible, feigned by the mind, or imagined from tales publiquely allowed, Religion; not allowed, Superstition. And when the power imagined, is truly such as we imagine, True Religion”* (p. 25).

152. Por ejemplo, Aloysius Martinich, *Two Gods of the Leviathan*, p. 57; Douglas M. Jesseph, “Hobbes’s Atheism”, p. 148; Jeffrey R. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, pp. 44-45.

153. Si bien en su obra magna nuestro filósofo otorgaría al Soberano el derecho de prohibir la enseñanza de una doctrina (Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 250), es en el debate con Bramhall donde daría su testimonio más abierto en favor de ello. Llegaría al límite: el contenido verdadero o falso de las doctrinas y las profecías discutidas resulta indiferente; lo central para el poder civil es que puedan ser suprimidas de la esfera pública: *“I never said that Princes can make Doctrines or Prophecies true or false, but I say every Soveraign Prince has a right to prohibite the publick Teaching of them, whether false or true”* (Thomas Hobbes, *An Answer to a Book Published by Dr. Bramhall*, p. 60). La lectura que Popkin hace sobre el nudo teológico-gordiano-hobbesiano, destruido a mazazos por las decisiones doctrinales del Soberano, parece, a la luz de estos testimonios, ampliamente fundada (Richard Popkin, *History of Scepticism*, pp. 189-207).

tenciones últimas detrás del ataque a los teólogos escolásticos, los papistas, las estructuras eclesiásticas y los sectores radicales, ligados todos por su reverencia interesada al concepto aristotélico de substancia incorporal. Si el miedo supersticioso a los espíritus desapareciera, y con él los sueños y las visiones premonitorios, y la falsa profecía, todos ellos elementos mediante los cuales los astutos y ambiciosos se abusan de los simples, los hombres estarían mucho mejor dispuestos para la obediencia pública.[154]

Hobbes no triunfaría en el corto plazo. Eran demasiadas y muy arraigadas las creencias y las teologías que eclesiásticos y sectarios promocionaban en contra de su inexistente Soberano. Milagros, posesiones diabólicas, inspiraciones, cuerpos atravesados por la substancia divina y sus mensajes impredecibles, almas caminando por cementerios, y la vida futura amenazándolo todo. Mirando nuevamente hacia *Las ranas*, Hobbes podría haber impostado la voz del dios Dioniso en el infierno pagano y, exorcista fallido de la cristiandad, protestar ante el croar inagotable de los batracios: "Mas, oh raza amiga del canto, cesad".[155]

154. Thomas Hobbes, *Leviathan*: *"If this superstitious fear of Spirits were taken away, and with it, Prognostiques from Dreams, false Prophesies, and many other things depending thereon, by which crafty ambitious persons abuse simple people, men would be much more fitted than they are for civil Obedience"* (pp. 7-8).

155. Aristófanes, *Las ranas*, p. 233.

Entrevista a un saludador (c. 1715)
El problema del discernimiento: ¿verdadero, común o falso?

Gustavo Enrique González

Universidad de Buenos Aires

La más clara
Señal de que esta señora
Sea aquí la del mal tocada,
Es enfurecerse al verme,
Temiendo la gratis data
Que Dios me dio.[1]

Atributos cambiantes

Hacia la primera mitad del siglo XVIII, los poderes atribuidos a los saludadores ya no eran los mismos que habían ostentado hasta mediados del siglo XVII, cuando a sus dotes de sanación unían sus habilidades adivinatorias, erigiéndose por entonces, de acuerdo con lo postulado por María Tausiet, en un fenómeno de naturaleza complementaria al de las brujas, al ser capaces de discernir quiénes lo eran y quiénes no. La historiadora española fundamenta su hipótesis a partir de un par de opuestos que se manifestaba en planos diversos (bien-mal, hombre-mujer, salud-enfermedad, saludador-bruja), y cuyo punto de partida, en este rol de *discretor spirituum* ejercido por estos peculiares sanadores, era la aceptación de que ellos poseían una virtud concedida por gracia divina.[2] En cualquier caso,

1. Pedro Calderón de la Barca, "Entremés de la rabia", *Comedias*, Madrid, Espasa-Calpe, 1953-1954, p. 723.

2. *"The concept of «virtue», understood as both an ability and a moral guarantee, expressed better than any other the widely held belief that disease and sin (and, therefore, health and spiritual perfection) were inextricably linked. Rather than operating at an individual and self-reflective level, this implicit assumption meant that both the causes of and cures for many illnesses were attributed to the qualities of good or evil of certain external agents supposedly endowed with extraordinary powers. Of these, the most prominent were, without doubt, witches and saludadores. The success of saludadores was based not only on curing disease, but also on pointing to its cause, and in particular, to discerning the influence of evil spells and*

en el marco de la polémica desatada en torno a esta cuestión entre los autores católicos que escribieran contra la superstición en los siglos XVI y XVII, una postura tal (que ciertamente no era la mayoritaria) encontraba sustento en los escritos de Martín de Azpilcueta, Antonio de Torquemada, Luis de Zapata y Francisco de Blasco Lanuza, este último ya en 1652.[3]

El argumento de Tausiet, sin embargo, parece soslayar la probada existencia de saludadores femeninos, que complejizan sin dudas los términos de esa pretendida oposición.[4] Al margen de ello, una situación curiosa en torno a los saludadores se derivaba, por lo tanto, de los diferentes puntos de vista que coexistían, en esos siglos, en relación con su accionar. Si lo dicho en el párrafo anterior los habilitaba a ser sujetos de discernimiento, también podían ser, simultáneamente, objetos de discernimiento por parte de aquellos que enarbolaban esas y otras posturas teológicas, ya sea quie-

---

witchcraft. The complementary nature of the myths of witches and of saludadores is obvious: while the former were supposed to be capable of causing harm simply by channelling their will through their gaze, the latter were said to be able to restore people to health with their words, breath or saliva... The real work of saludadores, therefore, went beyond diagnosis to the naming of the women supposedly behind the spells or curses, many of whom were then forced to hide or to flee their villages in the face of a threat that could have meant death to them, given the social acceptance enjoyed by their accusers. This acceptance was based on a deeply rooted mythology, according to which the divine grace or virtue possessed by saludadores was manifest in their ability not only to cure the most virulent diseases, but also to challenge all kinds of misfortune" (María Tausiet, "Healing Virtue: *Saludadores* versus Witches in Early Modern Spain", en *Health and Medicine in Habsburg Spain: Agents, Practices, Representations*, eds. Teresa Huguet-Termes, Jon Arrizabalaga y Harold J. Cook, Medical History, Supplement 29, Londres, Wellcome Trust Centre for the History of Medicine at UCL, 2009, pp. 40-63). Sobre los saludadores, véase también Maria Tausiet, *Abracadabra omnipotens. Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Salamanca, Siglo XXI, 2007, pp. 133-164.

3. Para un relevamiento completo de la postura de cada uno de los autores católicos de los siglos XVI al XVIII en relación con esta cuestión, véase Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Madrid, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2002, pp. 247-267.

4. "No obstante, el oficio de saludador no era exclusivo de los hombres. En Enguera, pequeña población de la Valencia interior, la actividad era ejercida en 1631 por una mujer, Josefa Medina, a la que se le exigió previamente una licencia que confirmara sus poderes concedida por el Arzobispo de Valencia. El propio Ayuntamiento de Enguera abonaba el 3 de julio de 1621 a Alfonso de Medina la cantidad de 4 libras, que se habían de pagar anualmente, y le nombra saludador «para que los que sean mordidos por perros rabiosos los cure con su saliva». Otra mujer, de nombre María Almarza y saludadora de oficio, fue durante la primera mitad del siglo XVII llamada y contratada en repetidas ocasiones por la localidad Navarra de Viana para saludar a la gente y los ganados por causa de la rabia. Finalmente incluso llegó a disfrutar hasta 1634 de una pensión anual concedida por la villa" (Pedro Poza Tejedor, "Sobre los saludadores: su ejercicio hasta el siglo XX", ponencia presentada en el XV Congreso Nacional y VI Iberoamericano de Historia de la Veterinaria. Toledo, 13-14 de noviembre de 2009, pp. 2-3. La versión completa de la ponencia puede hallarse en *http://www5.colvet.es/aehv/pdf/Saludadores.%20Pedro%20Poza.pdf*, consultado el 22 de abril de 2013).

nes los consideraban portadores de un poder natural, vinculado a las denominadas *qualidades ocultas*, o bien quienes los consideraban potenciales poseedores de un maligno poder preternatural, accionado por el demonio. En todos los casos, la posibilidad de dudar de sus atributos estaba latente. Bien se comprende, por ello, la emergencia de un consenso generalizado en torno a la pertinencia de un examen individual para determinar, en cada caso, la veracidad o no de las supuestas habilidades pregonadas. Ése fue el precepto aconsejado por teólogos como Francisco de Vitoria y Martín Del Río.

Objetos y sujetos de discernimiento, acusadores y acusados, demoníacos y santos, todo podía ser posible simultáneamente, incluso para un mismo saludador. Una manifestación más de la característica ambigüedad barroca que campeara inmune en los tiempos de los *novatores*, y que Dámaso Alonso, versando sobre su literatura, diera en llamar *coincidentia oppositorum* hace ya unas cuantas décadas, señalando la presencia sistemática de un aspecto y su contrario.[5] Ambigüedad que, en un plano superior al humano, por entonces sólo podía resolverse apelando a la certeza de la virtud como vía irrefutable de acceso al Paraíso celestial.[6]

El siglo XVIII nos bosqueja, por el contrario, una pintura del saludador muy alejada de aquellas pretéritas y espectaculares dotes de cazador de brujas, en un reino en el cual, dicho sea de paso, la intensidad de la represión judicial de la brujería en el período moderno registró niveles ostensiblemente menores que en otras latitudes europeas. Fundamentalmente, la capacidad del saludador se ceñía ahora a curar la rabia por medio de su aliento, de su saliva y de sus oraciones, actuando en particular en el ámbito rural, a los efectos de preservar o restaurar la salud del ganado. Como veremos en los siguientes párrafos, las dotes adivinatorias han quedado decididamente en un segundo plano, como un resabio difuso que por entonces había perdido visos de credibilidad.

Así lo testimonia la única fuente que ha considerado la historiografía actual correspondiente a la primera mitad del siglo XVIII. Como no podría haber sido de otra manera, el tema es abordado por Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764) en el "Discurso Primero" del tercer tomo de su *Teatro crítico universal* (1726-1740), la multifacética obra dedicada a desterrar los *errores comunes* y a reprobar las supersticiones. En el inicio de ese discurso, el benedictino define con precisión el ámbito de actuación de los saludadores, actividad que, desde luego, inscribe en el universo de las *observancias vanas*, calificación con la cual la teología moral apostrofaba a todas aquellas creencias que se apartaban de los cánones por ella establecidos. Para Fei-

5. Dámaso Alonso, *Poesía española*, Madrid, Gredos, 1970, p. 389.

6. Jesús Pérez Magallón, *Construyendo la modernidad: la cultura española en el tiempo de los novatores (1675-1725)*, Madrid, CSIT, 2002, p. 20.

joo, entonces, su actividad específica es la cura de la hidrofobia, y así lo expresa:

> Los Teólogos Morales Españoles, tratando de la observancia vana, disputan si en esta especie de superstición son comprehendidos aquellos hombres que debajo del nombre de Saludadores hacen profesión especial de curar la hidrofobia, o mal de rabia. [7]

Atrás han quedado, definitivamente, atributos tales como la adivinación puesta al servicio de la *discretio spirituum* para detectar brujas y hechiceras. Si en siglos anteriores la figura del saludador –entendida esencialmente como un sanador carismático– condensaba otras diversas habilidades, cambiantes en el tiempo, evidenciando una notable característica de plasticidad, tal como fuera enunciado por Fabián Campagne, en la primera mitad del siglo XVIII muchas de ellas parecen desvanecerse.[8] En concordancia con este diagnóstico, en los tiempos de los *novatores* el vocablo *saludador* es definido de la siguiente manera por el *Diccionario de autoridades*, el primero de la lengua castellana, editado entre 1726 y 1739: "Comúnmente se aplica a quien por oficio saluda con ciertas preces, ceremonias y soplos para curar del mal de rabia".[9] De la brevedad de la definición, podemos extraer útiles conclusiones para nuestra reflexión. No solamente a partir de lo que allí se dice, sino fundamentalmente teniendo en cuenta lo que se omite. Y lo que se omite es, en primer término, el reconocimiento de cualquier otro tipo de habilidad que pueda poseer el saludador más allá de la cura de la rabia, la única que el diccionario, por otra parte, reconoce. En efecto, la definición se enuncia de manera asertiva, sin ninguna intención de plantear dudas respecto de su verosimilitud. Nada se dice acerca de actos de adivinación de cualquier índole o de la capacidad de caminar sobre el fuego sin quemarse. Sorprende, en segundo lugar, que no haya ninguna referencia a la fuente del poder que posibilita desplegar esa dote curativa, al origen de un don que, indudablemente, sólo portaban unos pocos individuos. En relación con esto último, lo que sí dice la definición es que a la actividad de saludar se la estaba considerando como un "oficio", desde un punto de vista estrictamente profesional.

7. Benito J. Feijoo, *Teatro crítico universal*, Madrid, Pantaleón Aznar, 1777 (1729), vol. 3, discurso primero: "Saludadores", pp. 1-18.

8. Fabián Alejandro Campagne, *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, p. 233.

9. *Diccionario de la lengua castellana: en que se explica el verdadero sentido de las voces, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua*, Madrid, Francisco del Hierro, 1739, vol. VI, p. 32.

Muy lejos del punto de partida adoptado por Feijoo, por último, es de destacar que no hay referencia alguna que vincule esta actividad con la práctica supersticiosa, lo cual parece lógico desde el momento en el que ella se ejerce, de acuerdo con el *Diccionario de autoridades*, como cualquier otro oficio, sin ninguna conexión con otra esfera diferente de la natural. En este matiz, difiere este diccionario tanto de aquel que lo precedió –el *Tesoro de la lengua castellana* de Covarrubias (Madrid, 1611)– como de aquel que lo va a suceder –el *Diccionario castellano* de Terreros y Pando (Madrid, 1757)–. En ambos casos, se hace alusión al aspecto sobrenatural inherente a la actividad.[10] Por el momento, es preciso terminar de caracterizar el perfil del saludador y de sus específicos atributos en las primeras décadas del siglo XVIII. Comenzaré para ello con la presentación de la fuente que fundamenta el presente artículo.

La *Cirugía natural infalible*, escrita por el doctor Francisco Suárez de Rivera en 1721, es una de las decenas de obras publicadas por la prolífera pluma del médico de Salamanca entre 1718 y 1751. Forma parte del grupo de sus primeros escritos, cuando Rivera comenzaba su dilatada trayectoria profesional siendo un humilde médico de pequeñas villas de las regiones castellana y extremeña. Lo era entonces de la villa de Piedra Hita, situada en la provincia de Ávila. No pertenecía aún al selecto grupo al que posteriormente accedería, al ser nombrado médico de cámara por decreto real en 1733, siendo socio también de la Regia Sociedad Médico Chymica de Sevilla.[11] Se trata, sin embargo, de uno de los dos escritos de Rivera que vieron la luz por circunstancias ajenas a las estrictamente médicas. La otra obra del salmantino a la que me refiero es *Amenidades de la magia chyrurgica y médica natural*, publicada en 1736, que tiene el carácter de un tratado antisupersticioso; Rivera escribe este tratado a los efectos de defenderse de los ataques recibidos por la aprobación que en 1731 diera a un libro posteriormente cuestionado por algunos de los remedios que prescribía, a raíz del carácter presuntamente supersticioso que ostentaba.[12]

10. "Saludar: Curar con gracia gratis data; y a los que esta tienen llamamos Saludadores [...]. Quienes tengan esta virtud o no, averigüenlo los ordinarios, porque muchos de los que dizen ser saludadores son envaydores y gente perdida" (Sebastián Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana*, Madrid, Luis Sánchez, 1611, vol. VI, pp. 20). "Saludador: el que dice tener gracia para curar la rabia, y con algunas preces y soplos saluda [...]. No parece injusticia dudar mucho de la virtud de estos hombres en sus curativas, pues se hallan bien graves fundamentos para ello" (Esteban Terreros y Pando, *Diccionario castellano*, Madrid, Imprenta de la Viuda de Ibarra, 1788 [1757], vol. III, p. 430).

11. El único escrito de tipo biográfico referente al médico de Salamanca es Luis Granjel, *Francisco Suárez de Rivera. Médico salmantino del siglo XVIII*, Salamanca, Ediciones del Seminario de Historia de la Medicina española, 1967.

12. Véase al respecto Gustavo Enrique González, *Tiempos sincrónicos. Trayectorias del cambio cultural en la España de los novatores*, tesis de licenciatura, Universidad de Buenos Aires, 2012, pp. 119-184.

Una estrategia similar es la que despliega Rivera al dar a luz su *Cirugía natural infalible*.[13] En este caso, el médico de Salamanca buscaba refutar ciertas acusaciones hechas por otros colegas suyos en relación con la utilización de prácticas supersticiosas incluidas en algunas de sus intervenciones profesionales, acusaciones que ameritaron, en última instancia, la comparecencia de Rivera ante el tribunal inquisitorial para aclarar su situación. Aunque él no lo menciona, es de suponer que recibió una amonestación a raíz de este incidente. En todo caso, ello fue motivo suficiente para que se sintiera obligado a testimoniar, por medio de un escrito, el celo cristiano que dirigía sus acciones y la envidia que motorizaba los injuriosos cargos.[14]

Puestas de manifiesto las motivaciones que impulsaron a Rivera a publicar una obra de estas características, alejada del carácter convencional del tratado o manual de medicina, como así también el plurisecular acervo

13. No es casual, ni mucho menos, que en las dos obras de Rivera dirigidas a refutar sospechas de superstición, el título incluya el vocablo *natural*, habida cuenta de que con dicha palabra quedaba claramente expuesto el origen de sus prácticas, alejado de cualquier superstición y vinculado, por cierto, a antiguos preceptos paracelsianos. Afirma Rivera: "llamo Natural a mi Cirugía, porque Naturaleza sola es quien cura las enfermedades, o ayudada con el Arte. Digo esto por evitar el que se diga que el Cirujano es quien hace las curaciones, y para que se sepa que muchas vezes Naturaleza sin el Arte, sabe muy bien recuperar el equilibrio de su máquina. Aora pregunto a los Ensalmadores, ¿quién curaría una herida mortal a un Perro? ¿y quién al Toro que con una lanzada y muchas heridas se escapó de una Plaza? Y últimamente ¿quién a otros animales de otras heridas? Ni Ensalmista, ni Cirujano. Solo sí la misma Naturaleza, con su mumia o dulce mercurio, que assi la llama Paracelso, diciendo: *Mumia est id, quod omnia vulnera curat, hoc est dulcis mercurius*. No dudo lo que algunos dizen del Perro y del Toro; y es que el Perro se cura las heridas lambiéndolas, y que el Toro, metiéndose en el agua, las laba. Pero debo dezir que aunque estos animales no hiziessen lo dicho, Naturaleza los curaría con su bálsamo mumiato, pues que el Perro lamba la herida y el Toro busque el agua, lo hacen por instinto Natural, quien les enseña a que procuren tener limpias las llagas de todo lo estraño, para que Naturaleza engendre carne y las cicatrize. Luego si yo me valgo de bálsamos artificiales con que corroborar a dicho dulce mercurio, para que con tan buena ayuda Naturaleza pueda equilibrar su máquina, se infiere que a mi Cirugía le conviene el nombre de Natural" (Francisco Suárez de Rivera, *Cirugía natural infalible*, Madrid, Juan de Ariztía, 1721, p. 17).

14. "Pero mis Zoylos irritados de la enbidia temieron el perder sus interesses, por cuyo motivo se conjuraron para maltratar mi fama, diziendo unos que yo curaba por ensalmos; otros, que por arte del diablo; otros, viendo los prognosticos, publicaban que era divinador; y otros, observando las curaciones que hazia, assi Chyrurgicas como Médicas, dezian que mi modo de curar no podía ser natural. Quanto más se empeñaba la felicidad en favorecerme, al propio passo crecía la emulación, diziendo unos profesores que mi método era supersticioso y falaz, y otros dezían que hazía milagros. En estos dares y tomares rebentó la mina de la enbidia, y dando quenta al Santo Tribunal de la Inquisición, no me dio el menor susto, estando firme en que todo lo que dezían era ficción. Y assí respondí que estaba pronto a satisfacer delante de Médicos doctos, y entonces se desengañarían de que mi modo de curar era solo natural, aplicando *activa passivis*, no con supersticiones, ni con palabras, ni con el menor pacto, pues como Christiano Católico Romano solo trato de cumplir con la obligación que tengo en servir a mi Dios" (ibídem, p. 3).

de conocimientos que nutría su propia concepción de la medicina, podemos calibrar con precisión el contenido de la *Cirugía natural infalible* y aproximarnos a su análisis, abandonando enfoques clásicos como los producidos por el academicismo decimonónico, abocados a denostar anacrónicamente a un profesional destacado en su época al observarlo en función de sus propias pautas culturales.[15] Surge entonces con claridad el porqué de la inclusión en dicho volumen de medicina del problema planteado para la ortodoxia católica a partir de la existencia y la actuación de los saludadores en las comarcas ibéricas, en los tiempos de los *novatores*. El libro es una de las principales fuentes de autoridad utilizadas por Feijoo en su discurso de 1729. Será el propio Rivera, al iniciar su relato del examen que por mandato de la justicia tuvo personalmente que realizarle a un saludador en la villa de Tornabacas –lugar en el cual, hacia 1715, ejercía como médico titular–, quien confirmará el perfil específico de estos sanadores en la primera mitad del siglo XVIII, centrado en la cura de la hidrofobia en el ganado:

> Siendo Médico Titular de la Villa de Tornabacas, llego un Saludador, que por ser nuevo no le permitió la Justicia que saludasse los ganados hasta tanto que yo le examinase.[16]

Es notable que, de acuerdo con las palabras de Rivera, el motivo del examen lo originase el hecho de "ser nuevo" en la comarca, lo cual es prueba evidente de la difusión y cotidiaeidad del ejercicio de dichas habilidades en el ámbito rural español. En ese sentido, los documentos avalan su existencia hasta muy entrado el siglo XIX. Sin pretender hacer aquí un tratamiento exhaustivo de éstos, menciono solamente la importancia que para ello tiene el Catastro del Marqués de la Ensenada, iniciado en 1749 en territorio castellano, que desde el punto de vista económico refiere los dineros reservados en los presupuestos de cada villa para afrontar la retribución económica de los servicios prestados por los saludadores.[17] Respecto de las supuestas dotes adivinatorias por ellos ostentadas, será el propio sanador quien, respondiendo al

15. Véase al respecto Antonio Fernández Morejón, *Historia bibliográfica de la medicina española*, Madrid, Imprenta de la Viuda de Jordán e Hijos, 1850, vol VI, p. 409; Anastasio Chinchilla, *Anales históricos de la medicina en general. Biográfico- bibliográfico de la española en particular*, Valencia, José Mateu Cervera, 1849, vol III, p. 55.

16. Francisco Suárez de Rivera, *Cirugía natural infalible*, p. 108.

17. Ver al respecto Pedro Poza Tejedor, "Los saludadores y su actividad en España", *Informacion Veterinaria*, 6 (2012), pp. 24-26; Félix Pillet Capdecón, *Ciudad Real, 1751. Según las respuestas generales del Catastro de Ensenada*, Madrid, Centro de Gestión Catastral y Cooperación Tributaria, Ministerio de Economía y Hacienda, 1991, p. 315; José García Hourcade, *Beneficencia y sanidad en Totana*, Madrid, Real Academia Alfonso X el Sabio, 1998, p. 189; Eduardo Tejero Robledo, *La Villa de Arenas en el siglo XVIII: el tiempo del Infante Don Luis (1727-1785)*, Madrid, Institución Gran Duque de Alba de la Excma. Diputación Provincial, 1998, p. 68.

interrogante planteado por Rivera, deje expuesto claramente que, a comienzos del siglo XVIII, ello podía seguir formando parte de las creencias de algunos sectores de la sociedad española, y también que en ocasiones tales poderes se asumían abiertamente como un artilugio montado para reforzar la percepción que sobre estos sanadores existía. Así se lo hacía saber al doctor salmantino el saludador llegado a Tornabacas:

> Pero en lo que toca a saber lo que al otro le sucedió los años passados, o lo que le ha de suceder en los venideros, tocante a su salud, honra, o hazienda, hablamos a tiento, porque nos tengan por adivinos, por si acaso acertamos en alguna cosa.[18]

El testimonio brindado por la *Cirugía natural infalible* nos confirma claramente que en el siglo XVIII continuaba en funcionamiento esa plasticidad característica del mito que, para entonces, fortalecía –y podríamos decir que institucionalizaba, dada su existencia oficial en los presupuestos vecinales– el aspecto de curación de la rabia en el ganado. En el siguiente apartado, voy a profundizar otro original aspecto aportado por esta obra: un médico puesto en el rol de *discretor spirituum*.

La sombra inquietante de la sospecha

Hombre –y médico– perteneciente a los ibéricos tiempos sincrónicos de los *novatores*, la trayectoria de Francisco Suárez de Rivera condensa en su *praxis* profesional la estrecha relación y los difusos límites por entonces existentes entre las esferas de la medicina y de la religión.[19] En un sentido más amplio, entre los efectos físicos visibles en el cuerpo humano en particular –y en el reino animal en general– y las causas de origen metafísico (tanto ortodoxas cuanto heterodoxas), en términos de la ambigua normativa teologal por entonces vigente.

He comentado el particular perfil del galeno de Salamanca en párrafos anteriores. Puse de relieve la notable síntesis de conocimientos que conformaba su acervo profesional, provenientes tanto de los –por entonces– novedosos aportes científicos basados en la observación directa –la

18. Francisco Suárez de Rivera, *Cirugía natural infalible*, p. 112.

19. Para la modernidad europea, véanse dos obras editadas por Ole Peter Grell y Andrew Cunningham, *Medicine and the Reformation*, Londres, Routledge, 1993, y *Religio Medici: Medicine and Religion in Seventeenth-century England*, Londres, Scholar Press, 1996. Para la modernidad española, véanse Fabián Alejandro Campagne, "Medicina y religión en el discurso antisupersticioso español de los siglos XVI a XVIII: un combate por la hegemonía", *Dynamis*, 20 (2000), pp. 417–56; María Tausiet, "Healing Virtue: *Saludadores* versus Witches"; José Luis Peset, "Clérigos y médicos ante la muerte", *Via Spiritus*, 15 (2008), pp. 23-34.

anatomía es un ejemplo paradigmático de esta forma de conocimiento–, como de aquellos sistemas de relaciones de carácter holístico derivados de antiguas disciplinas, tales como la astrología y la alquimia. A los efectos del presente artículo, resulta pertinente considerar esta síntesis, característica por otra parte de un contexto histórico de cambio cultural como lo es la España de los tiempos de los *novatores*.[20]

En dicho marco, la aparición de algunas enfermedades podía llegar a explicarse fundamentalmente de dos diferentes maneras: por causas naturales o por causas preternaturales; es decir, aquellas que encuentran su explicación en las acciones provocadas por los ángeles o por el demonio. En el primer caso, el último cuarto del siglo XVII y la primera mitad del XVIII se verán fuertemente influenciados por los nuevos modos de conocimiento, frutos de la filosofía cartesiana y baconiana. En España, estos esquemas científicos y filosóficos fueron introducidos por las primeras generaciones de *novatores*, en oposición a la clásica matriz neoescolástica fuertemente arraigada en las universidades.[21] En ocasiones, esta reapropiación se efectuó mediada por otros pensadores, como en el caso del escepticismo moderado de origen gassendista que tanto influyera en el pensamiento del doctor Martín Martínez.[22] Tampoco podemos desconocer el aporte de los jesuitas españoles del siglo XVII en el avance científico; muchos de ellos, integrantes de la primera generación de *novatores*, como el matemático y astrónomo José Zaragoza.[23]

Pero también la explicación por causas naturales, cuando éstas se desconocían, podía atribuirse a las llamadas *cualidades ocultas*, tributarias de una larga tradición filosófica neoplatónica y hermética, que a lo largo de los siglos fuera sucesivamente reapropiada, llegando a los inicios del

20. "Es indudable que en la obra escrita de Suárez de Rivera, en lo mucho que en ella hay de recusable, también en lo merecedor de elogios, se patentiza el momento transicional, crítico, que en su tiempo vivió la Medicina española y en consecuencia quienes, como nuestro doctor, fueron influidos por tal mudanza ideológica. De una parte Suárez de Rivera se nos presenta, en el dilatado retablo de su obra escrita, como una mente barroca, cuyas más hondas convicciones siguen atándole a la tradición aristotélico-galénica; ahora bien, esta filiación, siempre operante en él, no es ya lo suficientemente firme como para impedirle recoger y difundir novedades cuya plena aceptación implicaba una recusación total del pasado inmediato" (Luis Granjel, *Francisco Suárez de Rivera*, p. 19).

21. François López, "Los novatores en la Europa de los sabios", *Stvdia Histórica. Historia Moderna*, 14 (1995), pp. 95-111; Jesús Pérez Magallón, "Modernidades divergentes: la cultura de los novatores", en *Fénix de España. Modernidad y cultura propia en la España del siglo XVIII (1737-1766)*, ed. Pablo Fernández Albadalejo, Madrid, Marcial Pons, 2006.

22. María Victoria Cruz del Pozo, *Gassendismo y cartesianismo en España: Martín Martínez, médico filósofo del siglo XVIII*, Salamanca, Universidad de Sevilla, 1997; Álvar Martínez Vidal, "Los supuestos conceptuales del pensamiento médico de Martín Martínez (1684-1734): la actitud antisistemática", *Llull*, 9 (1986), pp. 127-152.

23. Víctor Navarro Brotòns, "Los jesuitas y la renovación científica en la España del siglo XVII", *Studia Historica. Historia Moderna*, 14 (1996), pp. 15-44.

siglo XVIII fundamentalmente a través del legado de la alquimia, disciplina que a su vez sentará los fundamentos de la química moderna. La práctica médica de Francisco Suárez de Rivera tomaba en consideración esta clase de explicaciones, que fundaba algunas de sus estrategias curativas, como la *cura transplantatoria* y la *cura simpática* por medio de la atribución de propiedades curativas a las plantas en función de la similitud exterior que guardaban con ciertas parte del organismo, una vieja estrategia conocida como *signatura*, que recuerda la utilizada por Giambattista Della Porta en su tratado sobre *fisiognomía* de 1586.[24]

En la mayoría de los casos, por aquellos tiempos, las causas naturales de ciertas patologías eran descartadas ante el fracaso de los tratamientos habituales y la persistencia del mal. Ello ocurría típicamente en afecciones como el llamado *mal de ojo*, y en enfermedades como la epilepsia y otras que causaran trastornos al sistema nervioso en general. Para la *praxis* cotidiana de Francisco Suárez de Rivera y de muchos de sus colegas contemporáneos, esta circunstancia no tenía nada de excepcional. En estos casos, la explicación se vinculaba a las causas preternaturales, al estar estas afecciones provocadas por el nefasto accionar del demonio. El conocimiento médico en tanto medicina del cuerpo, estéril en dichas circunstancias, debía dejar paso a la acción de la medicina del alma proporcionada por los ministros de Dios.[25] En una monarquía en la cual el propio rey, el atribulado Carlos II (1661-1700), fue sometido a varios exorcismos con el objeto de intentar revertir los hechizos que supuestamente lo afectaban, es fácil dimensionar la pertinencia de pautas culturales semejantes, animadas todavía a fines del siglo XVII por el sustrato teológico, y en medio del despliegue de un ideario *novator*.[26]

24. Véase Francisco Suárez de Rivera, *Clave botánica, o medicina botánica nueva y novíssima*, Madrid, Manuel de Moya, 1738. El autor se explaya profusamente en relación con este tema, dedicando una sección completa de su libro a tratarlo. Se trata del capítulo V, "En donde se descubre el verdadero modo de conocer las virtudes de las plantas" (pp. 103-162).

25. "Es la segunda causa el demonio, à quien alguno llamò *causa natural mayor*, otros *preternatural*, y muchos *transnatural*, que con permisso de Dios puede causar, y ha causado muchas veces epilepsia, enfermedades epilepticas y otras muchas que no lo son, como consta en los maleficiados, energumenos y otros. En testimonio y prueba de este asserto hay varios Sagrados textos [...]. No menos persuade el demoniaco poder para causar enfermedades à los cuerpos, el que nuestra Santa Madre Iglesia ha instituido Sagrados Exorcismos que, según se percibe assi de las Rubricas ò Instrucción para hacerlos, como de ellos mismos, son tambien contra los demonios que dañan el cuerpo, causandole enfermedades; y continuamente cria Exorcistas, para que con ellos conjuren los demonios, socorriendo con esto à la necesidad no solo de los cathecúmenos sino tambien de los ya bautizados, vejados por el demonio" (Pedro de Horta, *Informe medico moral de la penosissima y rigorosa enfermedad de la epilepsia*, Madrid, Domingo Fernández de Arrojo, 1763, pp. 15-18).

26. Carmelo Lisón Tolosana, *La España mental: el problema del mal. Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro*, Madrid, Akal, 2004 (1990), pp. 185-260; Mar Rey Bueno, *El hechizado: medicina, alquimia y superstición en la Corte de Carlos II (1661-1799)*, Madrid, Corona Bo-

Colocado en esa perspectiva, comprendemos por qué el discernimiento en relación con el accionar de los saludadores hispánicos y el origen de sus capacidades no podía ser de ningún modo una tarea sencilla de resolver. Por una parte, la eficacia de los sanadores de cualquier tipo, en la Europa de la edad moderna, no estaba vinculada a la esfera de las causas naturales.[27] Por otro lado, también podemos comenzar a encontrarle sentido al rol jugado por Rivera en este contexto: el de *discretor spirituum*. Si a la lábil frontera establecida entre la medicina del cuerpo y la medicina del alma le sumamos la necesidad del oriundo de Salamanca de alejar las sospechas de superstición de sus propias prácticas, fogoneadas por algunos de sus colegas, no tendremos dificultad en encuadrar con comodidad la lógica de dicho rol al interior de la disciplina médica. El perfil específico del saludador hacia el siglo XVIII, que como he delineado en párrafos anteriores se circunscribía casi exclusivamente a la cura de la rabia, venía también a reforzar la propiedad de un examen llevado a cabo por un doctor en medicina.

Esta situación, no obstante, no registra antecedentes conocidos por la historiografía actual, lo que transforma al episodio relatado en la *Cirugía natural infalible* en un testimonio de gran valor para la historia cultural. En efecto, la pauta establecida en las primeras décadas del siglo XVIII, de acuerdo con lo que el propio Feijoo declara –y reprueba–, actualizaba el antiguo procedimiento establecido por la Iglesia católica, que prescribía el examen de los saludadores por parte de los obispos del lugar o de los tribunales inquisitoriales, quienes debían extender la correspondiente licencia habilitante para el ejercicio del oficio en los casos en los que correspondiera.[28] Esta instrucción ya había sido formulada en los tratados antisupersticiosos de los siglos anteriores, y asumida reiteradamente por las constituciones sinodales postridentinas, como lo ejemplifica la sancionada en Zaragoza en el año 1698.[29]

reales, 1998; Francisco Tuero Bertrand, *Carlos II y el proceso de los hechizos*, Gijón, Fundación Álvar González, 1998; Ronald Cueto Ruíz, *Los hechizos de Carlos II y el proceso de fray Froilán Díaz, confesor real*, Madrid, Ediciones La Ballesta, 1966; Gabriel Maura Gamazo, *Supersticiones de los siglos XVI y XVII y hechizos de Carlos II*, Madrid, Saturnino Calleja, 1940.

27. David Gentilcore, *From Bishop to Witch: The System of the Sacred in Early Modern Terra d'Otranto*, Manchester, Manchester University Press, 1992; ídem, *Healers and Healing in Early Modern Italy*, Manchester, Manchester University Press, 1998; ídem, *Medical Charlatanism in Early Modern Italy*, Oxford, Oxford University Press, 2006; Lauren Kassell, *Medicine and Magic and Elizabethan London. Simon Forman: Astrologer, Alchemist and Physician*, Oxford, Oxford University Press, 2005; Mary Lindemann, *Medicine and Society in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010 (1999); ídem, *Health and Healing in Eighteenth Century Germany*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2001.

28. Benito J. Feijoo, *Teatro crítico universal*, vol. 3, discurso primero, p. 9.

29. "Assimismo mandamos a los Curas y sus Regentes, que no permitan en sus Parroquias saludadores, sino es con expressa licencia nuestra en escrito, en que conste pueden exercitar dicho oficio, pena de cinquenta reales cada vez, y mandamos a los Jurados y Juezes ordina-

Una conducta semejante por parte de la autoridad eclesiástica pone en evidencia el reconocimiento implícito de la posibilidad de que la santidad inspirara el accionar de algunos individuos dentro del universo de los saludadores. Esta característica singular poseída por estos sanadores, de ejercer un oficio regulado por la Iglesia, no era ostentada por otros especialistas, como los santiguadores y los ensalmadores, rechazados de plano por las autoridades eclesiásticas. Es así como la historiografía actual ha presentado fuentes que confirman la actuación de religiosos que ejercían el oficio de saludador, como es el caso de un fraile del Priorato de Bliecos, dependiente del Monasterio de Santa Maria de Huerta, que en 1777 –en los tiempos de la Ilustración– fue convocado para saludar el ganado vacuno y lanar del abasto de la ciudad de Soria.[30]

Es de destacar que la potestad de discernir entre los *buenos saludadores* –aquellos hombres santos portadores de una gracia *gratis data* o bien de algún tipo de virtud natural– y los *saludadores comunes* –simples embusteros o, peor aun, individuos inspirados por el demonio– no era privativa de los prelados, como lo indicara por vez primera el jesuita Martín Del Río en sus *Disquisitionum magicarum* (Lovaina, 1599-1600). En las primeras décadas del siglo XVIII, los teólogos morales coincidían en prescribir que dicho examen también podía ser sustanciado por la justicia local. Así lo indica Benito Jerónimo Feijoo en su el discurso sobre los saludadores.[31] Existen testimonios de la existencia de "examinadores de saludadores" laicos mandatados por la justicia local desde el siglo XVI.[32] Una previsión lógica, si tenemos en cuenta la miríada de poblados y aldeas rurales alejadas de los grandes centros urbanos en las que se debían dirimir cotidianamente este tipo de cuestiones.

La extremeña villa de Tornabacas era una de ellas. Encajonada entre dos cordones serranos (la Sierra de Tormantos al sureste, en el macizo central, y los montes de Traslasierra y sierra de Béjar al noroeste, en el

rios no lo consientan so la misma pena" (Antonio Ybañez De La Riva Herrera, *Constituciones sinodales del Arzobispado de Zaragoza*, Zaragoza, Pasqual Bueno, 1698, pp. 471-472).

30. Pedro Poza Tejedor, "Los saludadores y su actividad en España", p. 25.

31. Al respecto, véase Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus*, pp. 257-266.

32. "Distinto era en la ciudad, donde durante el siglo XVI y parte del XVII existió un «examinador de saludadores», es decir, un funcionario público encargado por el gobierno de la ciudad de, tras un examen, determinar la capacidad de los que aspiraban a ejercer legalmente como tales en la ciudad. Durante algunos años detentó el cargo Domingo Moreno, artesano dedicado a la fabricación de agujas y «saludador de mal de rabia y examinador de saludadores». Al igual que hacían los examinadores de médicos y los de cirujanos, Moreno realizaba el examen en presencia de las autoridades municipales a todo aquel que lo solicitaba" (María Luz López Terrada, "Las prácticas médicas extraacadémicas en la ciudad de Valencia durante los siglos XVI y XVII", *Dynamis*, 22 [2002], pp. 85-120).

macizo occidental de Gredos), en el interior del Valle del Jerte, se ubica a cincuenta kilómetros de Plasencia, la cabecera episcopal. Esa situación de aislamiento relativo, sin dudas, favorecía la actividad de estos sanadores. Respondiendo al interrogatorio planteado por Rivera, el saludador de Tornabacas evidencia la sorpresa que le causaba encontrar allí a un examinador tan riguroso, cuando exclama sorprendido: "No sé como Vuestra Merced sabe tantas cosas, metido entre estas dos sierras".[33]

La particular conjunción de todas las variables analizadas en este caso específico nos permite responder a los interrogantes planteados: ¿por qué, hacia 1715, en la España de los tiempos de los *novatores*, encontramos a un médico desempeñando el rol de discernidor de espíritus?; ¿por qué lo publica, a diferencia de otros colegas que pudieron haberse encontrado en similar situación y que no dejaron registro de ello? Como las piezas de un *puzzle*, cada una de dichas variables realiza su necesario aporte para otorgar significado a una situación compleja. De ese modo, se necesitó de un profesional como Francisco Suárez de Rivera, que condensaba en su teoría y en su práctica las nuevas filosofías experimentales con antiguos conocimientos pertenecientes a tradiciones herméticas. Así, por ejemplo, junto con las novedades aportadas por la química, no faltaban en su farmacopea emulsiones y preparados provenientes de disciplinas desacreditadas como la alquimia. Abundaban también en su filosofía seculares creencias devenidas de un pasado pagano junto con las constricciones que imponía la ortodoxia del dogma católico.

Resultaba por otra parte fundamental la asunción que prácticamente la totalidad del espectro social demostraba respecto de la posibilidad de que algunas enfermedades tuvieran un origen sobrenatural. Se necesitó también de las acusaciones de hechicería de sus colegas para que, en 1721, Suárez de Rivera diera a la imprenta un volumen que testimoniara su celo cristiano y sus habilidades para discernir lo divino de lo demoníaco y del engaño. Fue preciso que ejerciera su profesión en un alejado pueblo perteneciente al medio rural, sitio en el cual era muy probable y frecuente la asistencia de los saludadores (incorporados por siglos a las pautas culturales hispánicas en pos de la preservación de un bien tan preciado para las economías locales como el ganado).

Por último, y tal vez lo más importante, resultó imprescindible el consenso teologal, que se evidencia consolidado hacia el siglo XVIII, para ceder plenos atributos a las justicias locales en materia de discernimiento de espíritus, cuando de saludadores se trataba, teniendo en cuenta la particular situación –por lo indefinida– en la que estos sanadores se encontraban respecto de la pertinencia o no de sus prácticas. Ello habilitó a Rivera a actuar en tanto funcionario delegado por la justicia de Tornabacas.

33. Francisco Suárez de Rivera, *Cirugía natural infalible*, p. 112.

En el siguiente apartado, analizaremos el esquema teórico de discernimiento que el galeno de Salamanca adoptó para llevar adelante el examen. Un esquema original que perseguía dos objetivos simultáneos e igualmente importantes: la determinación del origen de la virtud del saludador, o bien su inexistencia, por un lado, y la confirmación del carácter natural de su propia práctica médica, que desterrara de manera definitiva las sospechas y los comentarios inquietantes al interior de su círculo profesional.

Cirugía natural, ni por gracia divina, ni por acción del demonio

Como se ha explicado en párrafos anteriores, de acuerdo con lo que se determinara en cada examen individual los saludadores debían poseer una licencia expedida por la autoridad correspondiente para ejercer su oficio. En la práctica, una dinámica creencia cultural compartida y una gran variabilidad al interior de los sujetos históricos que corporizaban a estos sanadores hicieron que la nitidez de dicho parámetro se desdibujara, dando lugar a una diversidad de situaciones. La determinación del origen de la virtud de cada saludador por examen individual, entonces, no pudo producir otra cosa que una clasificación a la cual referir cada uno de los casos.

Prestigiosos teólogos como Pedro Ciruelo y Francisco de Vitoria fueron los precursores, en la primera mitad del siglo XVI, del establecimiento de un vínculo entre el origen de la virtud curativa y las cualidades morales del supuesto sanador (que, si bien no resultaban una prueba concluyente, funcionaban como un *indicio vehemente* de la santidad o no de la persona en cuestión). Este emparejamiento de la santidad personal con el otorgamiento de la gracia *gratis data* subvertía la noción de ésta establecida claramente por santo Tomás de Aquino en el siglo XIII, creando de tal modo un derecho de excepción en el que la potestad del juez suplantaba a la norma.[34] En efecto, si algo distinguía a la gracia *gratis data* de la gracia *gratum faciens,* o gracia sobrenatural santificante, era el hecho de que podía

34. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* 1-2 q.111 a.1: "En consecuencia, hay que distinguir dos suertes de gracia: aquella por la cual el hombre se une a Dios, que es la que nos hace gratos, y aquella merced a la cual un hombre coopera con otro para que se convierta a Dios. Esta segunda es la que se dice «gratisdata», porque sobrepasa la capacidad natural y los méritos personales de quien la recibe. Y como no se da para la justificación del propio depositario, sino más bien para que éste coopere a la justificación de otro, por eso no recibe el nombre de gracia que hace grato. De ella dice el Apóstol en 1 Cor. 12, 7: *A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para que sea útil*, es decir, para que ayude a los demás" (Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, trad. Ovidio Calle Campo *et al.*, Madrid, BAC, 1993, vol. II, p. 933).

ser otorgada de manera gratuita a cualquier persona, sin importar si ésta resultaba agradable o no a los ojos de Dios.[35]

De tal modo, la clasificación resultante, presente de manera reiterada en los tratados antisupersticiosos, estableció sobre este fundamento moral la distinción entre los "verdaderos saludadores", hombres santos que curaban por la gracia de Dios, y los "comunes saludadores", que podían curar por virtud natural, por pacto con el demonio, o ser simplemente unos embusteros.

Es obvio que semejante andamiaje teórico, ubicando de manera indiferenciada a la virtud natural, al engaño y al pacto demoníaco, todo ello incluido en el universo de los "comunes saludadores", no resultaba de ningún modo funcional a los objetivos perseguidos por Francisco Suárez de Rivera. Es por eso que el de Salamanca dejará de lado la plurisecular clasificación canónica binaria, mencionada en párrafos anteriores, para identificar tres tipos de saludadores, a saber: los "verdaderos", los "falsos" y los "comunes". Así lo explica con sus propias palabras:

> Unos son verdaderos, que curan del mal de la rabia por gracia de Dios y don sobrenatural; otros son falsos, que lo hazen con artificiosa invención del demonio, mediante las muchas supersticiones de que usan; otros ay, que ni son tan buenos como los verdaderos, ni tan malos como los falsos; estos son unos hombres que algunas vezes sencillamente, y otras con mucha malicia y engaño, pero sin supersticiones, los que guiados del interés se mueven a curar la rabia con nombre de Saludadores, los que no curan la rabia que está presente en algún animal, solo si, como ellos dizen, la que está por venir, usando para precaver la enfermedad de el aliento y resuello de la saliba, y poner la mano con algunas palabras devotas; y a estos los llamo comunes Saludadores, los que son muy perjudiciales en las Repúblicas, pues engañan a la gente vulgar con muchas burlas.[36]

Su original clasificación tripartita, a diferencia de la canónica clasificación bipolar, se ajusta con precisión a su objetivo de presentarse como un católico celoso, de firmes convicciones. El crear de manera expresa una ter-

35. "Curar instantáneamente y con una sola palabra enfermedades incurables; restituir el oído a los sordos, la vista a los ciegos, la vida a los muertos, es un poder que solo Dios puede comunicar, y que ningún ser creado posee por su naturaleza; por tanto, la llamaremos también sobrenatural. Pero como puede ser concedida a alguno que se quedase, todavía, en el orden natural, que ese don gratuito –*Gratia gratis data*–, no lo haría intrínsecamente agradable a Dios, Justo de la Justicia misma de Dios, capaz de unirse a Dios, lo distinguiremos por este carácter diferencial, de la Gracia Sobrenatural Santificante –*Gratia gratum faciens*–, la cual, sola, nos hace capaces de la Gloria" (Juan Bautista Loubert, *De la Naturaleza y de la Gracia*, Santiago de Chile, Imprenta Nacional, 1859, p. 7). Al respecto, véase Fabián Alejandro Campagne, *Strix hispánica*, pp. 322-328.

36. Francisco Suárez de Rivera, *Cirugía natural infalible*, p. 123.

cera alternativa, la categoría de “falso saludador”, para nominar a aquellos que obtenían del demonio el don de curar la rabia, por pacto explícito o implícito, permite a Rivera articular un doble movimiento. Por una parte, incluir allí a todos aquellos que podían, y debían, ser acusados de utilizar la superstición durante sus procedimientos sanadores, que el de Salamanca define como “un vicio opuesto a nuestra Religión Católica, el qual da culto divino a quien no se le debe”.[37] Este vicio puede manifestarse de dos maneras diferentes: por adoración de un falso Dios o del demonio, pecando de idolatría, o bien por el modo de obrar, “dando o ofreciendo a Dios superflua o perniciosamente las cosas que son del servicio suyo”.[38]

Por otra parte, esta clasificación tripartita habilita al médico salmantino a instalar su propia *praxis* profesional en el ámbito de lo natural, refutando a sus detractores, pues aclara taxativamente que los remedios por él aplicados curan por virtud natural. Con astucia, se desvincula así del universo supersticioso:

> Otras supersticiones ay condenadas por el Aguila de la Iglesia, que son los remedios vanos y supersticiosos con que algunos procuran sanar de algunas enfermedades; y estos remedios son los que todo el Colegio Médico condena por vanos, y sin virtud alguna para lo que se aplican; *sed sic est*, que los remedios que yo he aplicado y aplico, assi en los casos chyrurgicos como Medicos tienen virtud natural, sin falsedad y sin engaño; luego mi Cirugía no es supersticiosa, sino es en opinión de mis Zoylos, quienes, si atienden a lo referido, y al caso siguiente, sin duda confessaran que mi Cirugía es Natural y no supersticiosa, publicando assimismo que los remedios que aplico tienen propiedad para que naturalmente puedan producir efectos, nada apartados de nuestra Religión Catolica.[39]

En el esquema argumentativo de Rivera, la cita anterior resulta medular. Pone allí en primer plano el nudo de su explicación, que consiste en dejar en claro el carácter natural de sus intervenciones profesionales. Todas las resoluciones médicas que el libro contiene están orientadas a sustentar esta idea. El propio plan de la obra que analizamos en el presente artículo, que intercala un discurso referido al tema de la superstición con un discurso referido a dichas resoluciones, contadas en detalle y dando cuenta en todos los casos de los medicamentos y los procedimientos utilizados, facilita esa comprensión, poniendo en contraste ambas dimensiones en el seno de cada uno de los capítulos. Su inclusión dentro de la esfera de

37. Ibídem, p. 18.

38. Ibídem, p. 18.

39. Ibídem, pp. 18-19.

lo natural, por otra parte, lo coloca automáticamente fuera de cualquier vínculo que pudiera establecerse entre sus propios procedimientos curativos y aquellos correspondientes a los saludadores, sean éstos "verdaderos", "falsos" o "comunes".

En efecto, como se desprende de su clasificación, para Rivera los "comunes saludadores" eran sencillamente unos embusteros. Niega expresamente la posibilidad de que pudieran curar por virtud natural a través de algún tipo de cura simpática, en las que él, por otra parte, creía y aplicaba en su práctica médica.[40] Su principal fundamento para sostener esta negativa es de orden físico, a saber, la falta de proporción adecuada en la distancia para poder comunicar los efluvios, sean ellos provenientes de la saliva, el aliento o la mirada de los sanadores. La proporción en la distancia es, en efecto, una condición *sine qua non* para lograr la efectividad del mecanismo. Saludar al ganado en su conjunto, a una cierta distancia, es, de acuerdo con estos parámetros, imposible por virtud natural. Es sencillamente un engaño.

Rivera dedica un capítulo de su libro a tratar esa cuestión, mostrando su desacuerdo con Juan Bravo de Piedrahita (1527-c. 1610), médico humanista del siglo XVI y destacada personalidad perteneciente a su misma Universidad, la de Salamanca (y que fuera además uno de los referentes de Rivera).[41] En su tratado *De Hydrophobia* (1571), la primera monografía escrita en España sobre el tema, Bravo acuerda con la existencia de virtud natural en la curación de la rabia por parte de los saludadores, la cual operaría, de acuerdo con su opinión, "como aquellos Psyllos, Marsos y Ophrogenes lo hacían por la gran contrariedad que de su propia naturaleza tenían contra el veneno de las serpientes y de las demás fieras ponzoñosas, y por la particular virtud con que disminuían, enfrenaban y corrompían al veneno, sin que a ellos les pudiesse hazer daño".[42]

El primer registro de estos extraños personajes estuvo a cargo de Plinio, quien en el siglo I da cuenta de la existencia, entre otras gentes de extrañas habilidades, de los Marsos, en su *Naturalis Historia* (c. 77).[43] Fueron éstos

40. Ejemplo de ello es la utilización que hizo de la llamada "cura transplantatoria", mediante la cual, colocando sobre el órgano enfermo un órgano sano similar perteneciente a un animal, se lograba "trasplantar" el mal del órgano enfermo al órgano sano (véase Gustavo Enrique González, *Tiempos sincrónicos*, pp. 152-157).

41. Véanse Antonio Carreras Panchón, "La medicina, siglos XVI-XIX", en *Historia de la Universidad de Salamanca*, ed. Luis Rodríguez San Pedro Bezares, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2006, vol. III, pp. 341-342; Manuel Pérez Ibañez, "¿Humanistas médicos en la Universidad de Salamanca?", en *Tradición clásica y universidad*, ed. Francisco Lisi Bereterbide, Madrid, Dykinson, 2011, p. 539; Carmelo Lisón Tolosana, *La España mental*, pp. 31-32.

42. Francisco Suárez de Rivera, *Cirugía natural infalible*, p. 126.

43. "Crato Pergameno dize haver en el Helesponto, junto a Pario, una gente, la qual con tocar,

el sustrato de la creencia itálica en los *sampaolari*, también conocidos como *serpari*, *ciaralli* o *cirauli*, en la modernidad peninsular. Estos encantadores de serpientes habitaban las actuales regiones de Umbria, los Abruzzos, llegando por el sur hasta Sicilia. Según Plinio, descendían de Circe y Odiseo, y durante los siglos del Medioevo y de la Modernidad europea tuvieron la –necesaria– habilidad de otorgarle una impostergable pátina sagrada a su sospechada actividad.[44] De acuerdo con lo postulado por Bravo de Piedrahita, entonces, el estado del conocimiento que en su época había alcanzado la filosofía natural no resultaba suficiente para comprender el mecanismo natural que operaba en la cura de la hidrofobia por parte de quienes poseían esa virtud, los saludadores.

Rivera toma distancia de la postura de su admirado antecesor, mostrándose extrañamente escéptico al mencionar de manera expresa la

sana las mordeduras de las serpientes, y sacan el veneno del cuerpo poniendo sobre la mano, y llama a estos Ofrogenes. Varron escrive que también ay aora allí algunos, aunque pocos, que con la saliva sanan las mordeduras de las serpientes. Assi fue en Africa la gente de Psilio, a quien, como dice Agatarside, dio nombre Psilio Rey, cuya sepultura está en la parte de las Sirtes mayores. En el cuerpo destos huvo pestífero veneno para las serpientes, porque solo con su olor las adormecían; y assi estos a los hijos que los nacian los ponían delante de las serpientes mas venenosas, para provar la honestidad de sus mugeres. Porque si las serpientes no huian, aquellos eran concebidos de adulterina sangre. Esta gente fue destruida por los Nasamones, los quales han ocupado aquella región. Pero de los que huyeron, o de aquellos que estavan ausentes en tiempos de la guerra, hasta aora han quedado algunos en pocas partes. También en Italia aun dura la gente de los Marsos, descendientes de un hijo de Circe, y tienen naturalmente la misma virtud. Pero dizese que todos los hombres tienen veneno contra las serpientes; y dizen que heridas con la saliva las hazen huir, como si les echaran agua hirviendo; y si la saliva les entra en la boca, luego mueren; mayormente si es de hombre que esté en ayunas" (Cayo Plinio Segundo, *Historia natural*, trad. Gerónimo de Huerta, Madrid, Luis Sánchez, 1624, p. 253).

44. David Gentilcore, *Healers and Healing*, pp. 106-109. Allí refiere el caso de algunos de estos sanadores licenciados durante el siglo XVI por el examen del Protomedicato siciliano, a cargo del prestigioso médico Giovanni Filippo Ingrassia (1510-1580), oriundo de esa misma ciudad, en un procedimiento similar al acometido dos siglos después por Rivera. Explica además que el término *cirauli* deriva del apellido del arzobispo Paolo Ciarallo, quien en la región de los Abruzzos, en el siglo XVII, sostenía que él y todos los hombres de su familia descendían de los Marsos, y tenían la virtud de tomar las serpientes entre sus manos sin riesgo alguno, como así también la de curar el veneno de las picaduras de los ofidios con su propia saliva. Véase también Piero Camporesi, *El país del hambre*, trad. Roberto Raschella, Buenos Aires, FCE, 2006 (1978), p. 140. Referencia insoslayable para el conocimiento de las prácticas de sanación sicilianas, a pesar del tiempo transcurrido, es la obra del reconocido antropólogo y escritor palermitano Giussepe Pitré (1841-1916). Véase también una referencia a los *sampaolari* en Fabián Alejandro Campagne, *Strix hispánica*, pp. 273-274. Esta última denominación, como lo explica Gentilcore, también tiene una obvia connotación sacra: *"The involvement of St Paul was part of the Christianisation of their ancient ritual. The Acts of the Apostles (28, 3-5) recount of St Paul, on the island of Malta, shook off a viper which had fastened on his hand without coming to any harm. Snake-handlers capitalized on this association, referring to themselves as members of the «house of St Paul». They thus became known as pauliani or sampaolari"* (David Gentilcore, *From Bishop to Witch*, p. 107).

posibilidad de que los saludadores pudieran actuar eficazmente con su saliva contra la acción del veneno de las víboras.[45] Que lo fuera un médico como él, tributario tanto de antiguas tradiciones de conocimiento como la alquimia y la propia filosofía natural, como de los nuevos métodos experimentales, es un hecho que, a priori, resulta casi incomprensible. Sin embargo, no lo es si consideramos las razones que motivaron la publicación de la *Cirugía natural infalible*, y su necesidad de utilizar este escrito, tras su apariencia de tratado de medicina, como un tratado antisupersticioso destinado a probar la ortodoxia de sus intervenciones. Por ello, al caracterizar éstas como pertenecientes al orden de lo natural, necesariamente debía excluir de dicho universo a quienes decían curar la rabia con su saliva y con su aliento, a los efectos de aventar definitivamente cualquier vínculo que pretendiera establecerse entre ambas prácticas. Para Rivera, por lo tanto, ningún saludador podía pretender exhibir una virtud natural para curar la rabia. Si afirmaba lo contrario, se trataba lisa y llanamente de un embustero, un "común saludador". El origen de esa virtud, de existir, solamente podía ser divino (verdadero saludador) o inspirado por el demonio (falso saludador), el maestro de la simulación y del engaño.[46] En el Valle del Jerte, pues, el veredicto del médico de Salamanca resultó inapelable e intimidatorio:

> Te digo que quanto antes te ausentes de este Pueblo, porque si das lugar a que informe a la Justicia lo passaras muy mal; y assi te buelvo a advertir que te retires, porque si prosigues con essas supers-

45. "Se hallan algunos de dichos comunes Saludadores, que assi a las vivoras como a otros cualesquier animales ponçoñosos, echan un poco de saliba en la boca, para que siendo con este antídoto disminuya la fuerça del veneno, se liberten de que estas fieras no les ofendan; usan de esta máxima por aver oído a algunos Médicos que la saliba del hombre es capaz de vencer a el veneno de qualquiera fiera ponçoñosa [...] otros les meten dentro de la boca medicinas estupefactivas, porque conocen que entorpeciéndose, no solo queda el veneno más remiso, pero los animales ponçoñosos incapaces de morder" (Francisco Suárez de Rivera, *Cirugía natural infalible*, p. 116).

46. "Quienquiera que atendiere a las referidas razones [las de Bravo de Piedrahita] sin dudar de ellas, fácilmente se pudiera persuadir a que el Saludador tiene virtud natural para curar la rabia; pero como hemos visto que la mayor parte de los que saludan, saludan sin tener virtud natural ni sobrenatural, han mezclado con sus engaños muchas supersticiones, poco provechosas a las conciencias. Esto supuesto, y venerando la mucha ciencia que posseyó nuestro Bravo Salmanticense, debo dezir, que siempre que vieremos algun efecto del qual no tenemos bastante conocimiento, y que la causa que lo produzca no sea natural o sobrenatural o divina, y no conocida por nosotros, tenemos obligación a caminar con mucho cuydado, y no darle credito con tanta brevedad como hazen los ignorantes, porque puede ser obra del demonio, quien como conoze todas las cosas naturales, suele hazer algunas cosas fuera del orden comun de naturaleza, por medio de algunas supersticiones" (ibídem, p. 128).

> ticiones, puede ser que el Santo tribunal de la Inquisición te mande premiar con doscientos azotes.[47]

Una última reflexión al respecto. La fuente aquí considerada parecería corroborar el planteo enunciado por Timothy Walker en relación con la tácita y natural alianza institucional entre los médicos y la Inquisición en contra del accionar de los sanadores carismáticos, auténticos predadores de los postulados y de las certezas pregonadas por ambos.[48] No debemos descontextualizar el presente caso, sin embargo, olvidando las verdaderas motivaciones que Rivera tenía, en su incómoda situación personal, para invalidar la práctica del saludador. De hacerlo así, perderíamos la perspectiva necesaria para comprender la multifacética y compleja trayectoria del salmantino, verdadera articulación y síntesis de antiguas y de nuevas tradiciones de conocimiento, paradigmática del cambio cultural en los reinos hispánicos en los tiempos de los *novatores*.

Si bien referida al caso específico del reino lusitano, una propuesta como la de Walker, por otra parte, soslaya la intervención de los otros dos grandes actores institucionales a considerar necesariamente a la hora de calibrar con precisión el balance de los poderes actuantes en torno a los sanadores carismáticos. Son ellos el concejo, en tanto representante de los intereses comunales –coincidentes o no, según el caso, con los intereses de la Corona–, y el poder real, atravesado por las veleidades del proyecto regalista que patrocinaba la dinastía borbónica en el siglo XVIII español.[49] Ambos actores

47. Ibídem, pp. 113-114.

48. Timothy Walker, "Physicians and Surgeons in the Service of Inquisition. The Nexus of Religion and Conventional Medical Training in Enlightenment-Era Portugal", en *Medicine and Religión in Enlightenment Europe*, eds. Ole Peter Grell y Andrew Cunningham, Aldershot, Ashgate, 2007, pp. 29-48. Véase también Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus*, pp. 343-350.

49. "El regalismo, o injerencia ilegítima del poder civil en los asuntos eclesiásticos, tiene su expresión en España en la tendencia a evitar y rechazar cualquier intromisión del Papa en los asuntos tocantes al gobierno y vida de la Iglesia en el territorio nacional, respetando, al menos ideológicamente, la esfera de lo espiritual. En el conjunto de las discusiones y enfrentamientos continuos entre la curia romana y el monarca español y sus representantes, nunca se pusieron en duda las cuestiones dogmáticas, siempre asumidas y respetadas, sino las disciplinares, las temporales, y casi siempre las económicas. La doctrina regalista estaba clara para España: en las materias tocantes directamente a la fe y a la religión, se debía seguir ciegamente la doctrina de la Iglesia, sus cánones y concilios; sin embargo, en las cuestiones del gobierno temporal cada soberano se regiría por sus propias leyes. La gran diferencia del regalismo borbónico, especialmente con Felipe V, comparada con los gobiernos anteriores, es la ampliación de las regalías, no solo en el número sino en la calidad de los títulos que esgrime en apoyo de sus pretensiones, a tono con el concepto de soberanía regia para el que la religión está presente en todas las operaciones del gobierno. Así reclaman, por ejemplo, el patronato universal, la intervención en cualquier expresión de la vida de la Iglesia en España, convirtiendo al Sumo Pontífice en una suerte de delegado del monarca. Otra diferencia o

también intervenían activamente en la regulación de la actividad de los saludadores, por lo cual deben integrarse necesariamente como dos términos más de una polinómica ecuación.

De hecho, en Tornabacas Rivera actúa mandatado por la justicia comunal, y si en este caso la resolución del médico de Salamanca corrobora la tesis del historiador inglés, sería erróneo subestimar los reiterados testimonios que prueban el vigor de la creencia colectiva en la efectividad del saludador, manifestada en la recurrente decisión de los concejos locales de asegurar las correspondientes partidas presupuestarias para el pago de los servicios brindados por los saludadores. Acción que desmiente, por lo demás, la muchas veces pregonada existencia de una supuesta "cultura popular" privativa de los estratos sociales inferiores (probando que, por el contrario, y mas allá de lo declamado, también los sectores dirigentes locales participaban de una compartida cosmovisión).[50]

Desde este punto de vista, no resulta exagerado afirmar que el conflicto adquirió ribetes políticos avanzado el siglo XVIII, evidenciándose una creciente puja entre la Iglesia católica, los poderes comunales y la Corona, en torno a la regulación de la actividad de los saludadores, situación que se mantuvo incólume todavía en una fecha tan avanzada como la segunda mitad de la centuria, momento cenital del episodio ilustrado.[51]

---

característica es el desplazamiento que se produce en el soporte jurídico de sus pretensiones regalistas: de la concesión pontificia como base de intervención en las esferas eclesiásticas a título de delegación o privilegio, se pasa a presentar la regalía como un derecho mayestático e inherente a la soberanía regia. El regalismo funda sus pretensiones en las regalías, es decir en los derechos o privilegios que el Estado ha recibido de los papas o que el mismo se arroga, y que le capacitan para intervenir en asuntos internos del gobierno y actividad de la Iglesia. Tres eran los principales derechos que el estado estimaba como legítimos: el *Patronato Regio*, el *Pase Regio* y los *Recursos de Fuerza*. El primero se debe a concesiones y privilegios pontificios que luego exigen los reyes como propios e indiscutibles derechos; los otros fueron verdaderas usurpaciones de los monarcas que nunca pudieron alcanzar una razonable legalización. Durante el gobierno de los Austrias estos recursos se ejercieron, al menos oficialmente, desde una concepción de fe y de devoción a la Iglesia y al Papa; sin embargo, bajo la monarquía de los Borbones, estas regalías y otras muchas se ejercerán sustentadas no tanto con el apoyo ideológico de los teólogos sino de los juristas y de algunos obispos y clérigos vinculados con el poder" (Ángel Fernández Collado, *Historia de la Iglesia de España. Edad Moderna*, Toledo, Instituto Teológico San Ildefonso, 2007, pp. 177-178).

50. Además del Catastro de Ensenada ya mencionado, numerosos son los casos citados en *Cuadernos de Historia de la Naturopatía*, 26 de julio de 2012 (*http://sehina.blogspot.com.ar/2012/07/los-saludadores.html*, consultado el 2 de febrero de 2013).

51. La activa intervención de la Corona en los Sínodos del siglo XVIII se destaca en el siguiente párrafo: "De los dos laicos que toman parte activa en el Sínodo diocesano, en virtud del mandato regio, desempeña un papel relevante el Fiscal de la Audiencia, Don Pedro de la Piña y Mazo, ya que incluso redacta un memorial que eleva al Consejo de Castilla para justificar sus puntos de vista adoptados en la discusión de los decretos sinodales". Respecto de la regulación de la actividad específica de los saludadores, el fiscal real interviene expresamente,

Los seis signos de la santidad

Una vez establecidos los criterios teóricos de base que sustentaban la triple clasificación de los saludadores propuesta por Rivera, el de Salamanca otorga precisas instrucciones para que, en el plano práctico, el examinador de turno pudiera ejercer con suficiencia su tarea de discernir ante qué tipo de manifestación espiritual se enfrentaba cuando debía otorgar licencia a un saludador desconocido. Identifica para ello seis signos o *indicios vehementes* para distinguir los verdaderos de los falsos saludadores, aquellos cuyo don proviene de la acción demoníaca; en menor medida, también de los comunes, meros embusteros sin ningún tipo de virtud natural para la cura de la rabia, más fáciles de desenmascarar

El primer signo retoma la idea de vincular las virtudes morales del sanador con la posesión de la gracia *gratis data* concedida por la divinidad, la vieja idea que había pergeñado Pedro Ciruelo en el siglo XVI, contrariando la concepción original de esta clase de gracia, entendida hasta entonces como un don otorgado en beneficio del resto de la comunidad, como un carisma (a diferencia de la gracia santificante o *gratia gratum faciens*).[52] Rivera es consciente, por lo tanto, de que no puede clausurar la posibilidad de que ocurra lo contrario, y así lo expresa:

> Consiste el primer signo en saber que los verdaderos Saludadores, que por gracia o Don de Dios curan el mal de rabia, es el ver que su vida es humilde, christiana, y virtuosa, para que su vida corresponda con las obras que le han visto executar; luego el que tuviesse mala vida, y no correspondiente a las obras, debemos dudar mucho

---

intentando preservar la autonomía política en relación con ese asunto, en contra de las pretensiones eclesiásticas: “En el título octavo *de sortilegiis* formuló el fiscal dos protestas. Con la primera, protestó la constitución que trata de los saludadores, porque su admisión o no en el Principado pertenece a la potestad política, y la excomunión, por las razones apuntadas” (Justo García Sánchez, *El Sínodo diocesano de Oviedo de 1769*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1999 p. 322).

52. “El Espíritu da tal Carisma a quien quiere, y esto en una total gratuidad y en una dinámica de participación. Esto quiere decir que Él no comunica los carismas a los más «dignos» (¿Quiénes podrían ser?), ni a los “menos pecadores” (¿Dónde están?). El Espíritu comparte los carismas en una especie de movimiento de «distribución» interna respecto a Él y con un deseo de complementariedad con miras a una obra del Señor, llevada a cabo por la comunidad eclesial. Se trata aquí del carisma en cuanto don gratuito, que no depende de la santidad personal, aunque sí la pueda manifestar. Los carismas son una sobreabundancia de gracia por la cual Dios quiere hacer a los hombres cooperadores de su designio de salvación. Santo Tomás de Aquino distingue la gracia santificante, por la cual un hombre es justificado, y se convierte en participante de la gracia divina, de la gracia gratis data (carismática), por la cual un hombre ayuda a otro a volver a Dios y lo hace, por lo tanto, cooperador de su justificación” (Philippe Madre, *Curación y exorcismo*, trad. Miguel Henry Méndez Rodríguez, Bogotá, San Pablo, 2007 [2005], pp. 145-146).

> en admitirle por verdadero Saludador; digo dudar, por quanto puede un hombre recibir dicha gracia sin ser virtuoso, y sin tener merecimientos de ella.[53]

El segundo signo a considerar es la fe de la persona que va a sanar. Ella debe ser grande, manifestada en una vigorosa confianza y alegría en el momento de imponer su don, “pues si bacila y duda es muy mala señal, y que el Saludador no está satisfecho de que tiene tal gracia, aunque assi publique lo contrario”.[54]

La tercera señal es que el sanador pueda curar a aquellos que ya están enfermos y no solamente accionar preventivamente, “pues siendo verdad que tiene tal gracia, no es para lo que no es, o a lo menos es dudoso, como lo es la rabia venidera, que pudiera no suceder”.[55]

En el cuarto signo, Rivera sigue los preceptos formulados por Tomás de Aquino para caracterizar todas las acciones ejecutadas por gracia divina, sobre la base del mecanismo conocido como *teoría de la causalidad instrumental*. Esta teoría, basada en la doctrina tomista sobre la naturaleza de la *gratia gratis data*, expone que el sujeto receptor de ésta actúa como instrumento divino. En todo instrumento, puede distinguirse una doble acción: la específicamente suya (por ejemplo, al hacha le corresponde cortar en virtud de su propio filo) y la acción instrumental, en virtud del agente que lo utilice (del leñador, en este caso). De este modo, tanto el agente como el instrumento intervienen en la acción y dejan su impronta. En el caso de las gracias gratuitas, el producto de la acción se ha de atribuir por completo a Dios, como autor principal, pero también, en la totalidad y en sus partes, a la persona en tanto autor instrumental. El Angélico Doctor había señalado tres características necesarias para el funcionamiento de este mecanismo. Primero, que la potencia y la virtud del que hace la acción milagrosa sean ocultas. Segundo, que exceda la potencia natural de la materia a la que se dirige. Tercero, que sea una obra perfecta y fuera del orden natural. Esto supone una acción instantánea, que descarta definitivamente el tiempo necesario para una curación natural.[56]

El quinto signo indica que un verdadero saludador no necesita llevar a cabo ceremonias vanas y supersticiosas en su actividad curativa, siendo solamente necesario para la efectividad de ésta invocar el nombre de Jesucristo. Por último, y como postrera señal, Rivera adhiere al precepto de que las acciones del saludador:

53. Francisco Suárez de Rivera, *Cirugía natural infalible*, p. 132.

54. Ibídem, p. 132.

55. Ibídem, p. 132.

56. José María Monforte, *Conocer la Biblia*, Madrid, Rialp, 1998, pp. 64-65; Antonio Miralles, *Los sacramentos cristianos*, Madrid, Ediciones Palabra, 2000, pp. 460-471.

> No pueden lícitamente llevar interés alguno por vía de concierto, ni pedir que me aveis de dar tanto porque exercite esta gracia que Dios me dio de curar el mal de rabia. No obstante, pueden lícitamente tomar lo que les dieran para su sustento necessario por vía de limosna, liberalidad o costumbre.[57]

En este punto, resulta necesario detenerse y plantear los problemas que surgen a partir de la fuente examinada. La triple clasificación de los saludadores que constituye el fundamento del sistema de discernimiento de espíritus propuesto por Rivera supone asumir la *verosimilitud* de la posibilidad de la existencia de verdaderos saludadores. Esta asunción nos obliga, necesariamente, a intentar abordar los siguientes aspectos de la cuestión.

La postura receptiva de Rivera –por no utilizar la palabra "crédula", riesgosa a mi entender por sus aristas anacrónicas– a la existencia de los saludadores, ¿era la norma, o al menos una pauta cultural ampliamente aceptada, o era la excepción? La pregunta es pertinente, toda vez que la historiografía contemporánea rescata, las más de las veces, cierta trayectoria lineal establecida por el academicismo decimonónico, en este caso para la historia cultural, que instala una monolítica secuencia *novatores*-Ilustración a partir del legado de figuras paradigmáticas. No se trata aquí de cuestionar la influencia decisiva que, en los tiempos de los *novatores,* ejerció la figura de Benito Jerónimo Feijoo, en particular a partir de la publicación de su magnífico *Teatro crítico universal*, obra de enorme predicamento, tal como lo prueban las innumerables polémicas que el benedictino debió protagonizar en defensa de lo allí escrito.[58] Lo que quiero expresar es que la propia existencia de dichas polémicas es prueba suficiente del momento de cambio cultural por el cual atravesaba la Península Ibérica en aquellas primeras décadas del siglo XVIII. Identificar en el ideario de Feijoo el talante homogéneo y sin fisuras de la época es propio de un procedimiento intelectual construido a posteriori, cuya contraparte es la instalación, en un cono de sombras, de los procesos y de las trayectorias que explican el cambio histórico. Desde esta perspectiva, que coloca en su contexto el –limitado– escepticismo de esta segunda generación de *novatores*, el discurso

57. Francisco Suárez de Rivera, *Cirugía natural infalible*, p. 133.

58. Las furiosas invectivas contra el benedictino y sus correspondientes contestaciones, orientadas a rebatir sus argumentos, se canalizaron fundamentalmente a través de tres obras animadas por el espíritu neoescolástico vigoroso aún en España. Ellas fueron: Francisco de Soto y Marne, *Reflexiones crítico-apologéticas sobre las obras del RR. P. Maestro Fr. Benito Geronymo Feijoo* (1749), y Salvador Joseph Mañer, *Antiteatro crítico* (1729) y *Réplica satisfactoria a la Ilustración apologética* (1731). En 1734, Mañer publica su *Crisol crítico*, orientado a refutar la *Demostración crítica* del también benedictino Martín Sarmiento, quien había salido en defensa de su maestro.

escrito por Feijoo sobre los saludadores se posiciona como la contestación a una pauta cultural sin dudas todavía vigorosa. Su contundente rechazo a ella ("el que no tienen los Saludadores virtud alguna particular, ni divina, ni natural, ni demoníaca, es fácil de probar"), sin embargo, era excepcional. El benedictino lo sabe, y por ello intenta desmantelar aquellos argumentos que atravesaban al conjunto de la sociedad, y que "mantienen al vulgo, y aun a muchos que no son vulgo, en la opinión común en orden a la virtud curativa de los Saludadores".[59]

Un segundo aspecto a resolver a partir del sistema de discernimiento pergeñado por Rivera es la *quaestio* central en torno a la figura del saludador y a su significado en la primera mitad del siglo XVIII. Al descartar la virtud natural como origen del don –los comunes saludadores solamente son unos embusteros–, su propuesta coloca en primer plano el par de oposición divino (verdadero)-demoníaco (falso), en un pie de igualdad y de manera especular. Desde un punto de vista semántico, esta operatoria conlleva, evidentemente, la posibilidad de dotar al vocablo "saludador" con una original carga positiva vinculada a la santidad, muy lejos de la pátina peyorativa que adquiriera en la pluma de un hombre como Feijoo, empeñado como estaba en el destierro de los *errores comunes*.

Debemos indagar, pues, en las condiciones de posibilidad históricas concretas, en los reinos hispánicos de los tiempos de los *novatores*, a las cuales Francisco Suárez de Rivera estaba interpelando al proponer la existencia de los verdaderos saludadores, recuperando para el ámbito de la ortodoxia católica la utilización de un vocablo poseedor de un significado específico plurisecular, ligado a una creencia colectiva combatida –y muchas veces condenada– por esa misma institución.

Fabián Campagne aborda esta problemática en el marco de lo que él denomina "la captura del símbolo", esto es, las estrategias desplegadas por la Iglesia católica para capitalizar la existencia de dicha creencia colectiva. En dicho contexto, además de los *ciraulli* del sur italiano, poseedores del don de curar los efectos producidos por el veneno de las picaduras de las serpientes, el relevamiento histórico que propone Campagne se presenta jalonado por varios mojones.[60] En el primero de ellos, fray Francisco de Blasco Lanuza, en su *Patrocinio de Ángeles y combate de demonios,* de 1652, da cuenta de la existencia, en la parroquia aragonesa de la Nuza, de un linaje de curas párrocos poseedores de la gracia de curar la rabia por medio de la intercesión de santa Quiteria.[61] En el siglo anterior, en Murcia, el franciscano Andrés de la Rosa se había erigido en un auténtico fenómeno para los fieles, quie-

59. Benito J. Feijoo, *Teatro crítico universal,* vol. 3, discurso primero, pp. 1-19.

60. Fabián Alejandro Campagne, *Strix hispánica*, pp. 307-331.

61. Ibídem, pp. 319-320.

nes acudían a él por centenares para recibir la aplicación de su saliva y el recitado de sus oraciones, capaces de sanar no solamente la rabia, sino también el cáncer, tumores y flujos de sangre.[62]

Pero, sin dudas, el aporte más relevante que incorpora Campagne –al menos, a los efectos de la argumentación que aquí se pretende desplegar– está dado por la presentación de una fuente del año 1690, perteneciente al Santo Oficio lusitano, dedicada exclusivamente a establecer los criterios de discernimiento que debían emplearse con los saludadores. En este documento, titulado *Dos saludadores*, los inquisidores portugueses acometen una operación audaz, similar a lo actuado por Rivera en la comarca extremeña dos décadas después. Admiten allí sin reservas, y así instruyen a los agentes del discernimiento, la posibilidad de la existencia de saludadores inspirados por el don divino –los ángeles, los santos y los servidores de Dios–, tomando posesión del polémico vocablo y revirtiendo su carga negativa. A diferencia del médico de Salamanca, para los teólogos lusitanos el segundo grupo de saludadores existentes estaba conformado por aquellos que podían curar la rabia por virtud natural, utilizando la "específica complexión del temperamento natural", localizada, en este caso, en su saliva. De igual manera, la acción demoníaca se canalizaba similarmente por medio de la acción natural, esta vez manipulada por el maligno.[63]

En orden a establecer algún tipo de relación entre este documento portugués y la similitud que con él aparece en la clasificación propuesta por Rivera en torno a la existencia de los verdaderos saludadores, no se puede dejar de mencionar el vínculo estrecho que, en las primeras décadas del siglo XVIII, unió al salmantino con el reino lusitano, oportunidad en la cual conoció la obra de Joao Curvo Semmedo, notable médico reconocido por su heterodoxia. Por aquellos años, el éxito y la influencia de Suárez de Rivera en Portugal quedarán de manifiesto incluso en el plano institucional, ocupando el salmantino una plaza en la Real Academia Médica de Oporto.[64] Resulta más que plausible, entonces, que por aquellos años Rivera haya podido acceder al conocimiento del reglamento *Dos saludadores* emitido por el Santo Oficio lusitano.

Más allá de esa posibilidad, sin embargo, relevaré a continuación las fuentes históricas españolas que prueban que, en los inicios del siglo XVIII, el término "saludador" no tenía solamente una connotación negativa, y que la propuesta de Francisco Suárez de Rivera podía sustentarse en precedentes históricos. Nuevamente, si desde nuestra perspectiva histórica actual la impronta indeleble del *Teatro crítico universal* asume para sí

62. Ibídem, pp. 321-322.

63. Ibídem, pp. 328-331.

64. Luis Granjel, *Francisco Suárez de Rivera*, p. 12.

el talante de toda una época, y el destierro de los errores comunes parece desbrozar por vía directa el camino hacia la Ilustración, ello no debe ocultarnos la diversidad y el eclecticismo intelectual y filosófico que caracterizó a los tiempos de los *novatores*, y los complejos procesos de transferencia cultural que por entonces involucraban tres esferas altamente indiferenciadas: religión, tradiciones diversas de conocimiento ("científico" y "mágico") y técnicas empíricas de sanación.[65]

Antes de acceder al análisis de las mencionadas fuentes, es necesario repasar el significado histórico, filosófico y antropológico que, dentro del catolicismo, asumió la utilización de la saliva como un fluido portador del carisma de la sanación. Ello nos permitirá comprender, en su sentido más amplio, por qué por un lado la *performance* del saludador constituyó un capítulo tan inasible como difícil de clasificar para la ortodoxia católica, mientras que por otra parte la presencia de la saliva resultaba decisiva para consolidar una creencia colectiva plurisecular.

"¡Ah, si yo no te conociera!"

Una larga tradición al interior del catolicismo fundaba la creencia en las virtudes curativas de la saliva como vehículo de transmisión del carisma divino de sanación de los enfermos. En efecto, es el propio Jesucristo quien, tal como lo relata el Evangelio de San Juan, forma con tierra y saliva el barro que, aplicado en los ojos de un ciego, le permite a éste recuperar la visión.[66] El primer pensador que interpretó dicho gesto en clave simbólica fue san Agustín, al otorgarle una dimensión espiritual según la cual la tierra simbolizaba la naturaleza humana, y la saliva, la naturaleza divina de Cristo.[67] El enfoque antropológico contemporáneo destaca, por su parte, la simbología presente en la saliva como una fuente de poder y de vida que atraviesa un amplio espectro cultural y temporal, estableciendo inevitables paralelismos entre la acción de Jesús y la actividad de los chamanes, a partir de las invariantes que signan la acción de ambos en el plano de la acción exteriorizada. También pone de manifiesto la historicidad de aquel

65. Ingrid Kuschick, *Medicina popular en España*, trad. María José Enríquez de Salamanca, Madrid, Siglo XXI, 1995 (1989), pp. 93-101.

66. San Juan 9, 6-8: "Después que dijo esto, escupió en la tierra, hizo barro con la saliva y lo puso sobre los ojos del ciego, diciéndole: «Ve a lavarte a la piscina de Siloé», que significa «enviado». El ciego fue, se lavó, y al regresar, ya veía" (*El libro del pueblo de Dios*, trad. Armando Levoratti *et al.*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1992).

67. Franco Boscione, *Los gestos de Jesús: la comunicación no verbal en el Evangelio*, trad. Carolina Ballester, Madrid, Narcea, 2004, p. 78; Lorenzo De Santos, *Perché stesserό con Lui*, Roma, Gregorian and Biblical Press, 2010, p. 232.

gesto en el contexto del mundo antiguo.[68] En un sentido más amplio, la antropología contemporánea dedicó numerosas investigaciones orientadas a establecer el mecanismo de funcionamiento de rituales simbólicos como el que aquí nos ocupa.[69]

Otra fuente histórica de particular relevancia para nuestro propósito es la famosa compilación hagiográfica que el erudito jesuita Pedro de Rivadeneyra (1526-1611) llevó adelante entre 1599 y 1601. Proyecto ambicioso inspirado en la filosofía de los maurinos o mauristas –epígonos en los reinos hispánicos de los septentrionales bolandistas–, su difundido *Flos Sanctorum* pretendió establecer las bases de una nueva metodología –por más rigurosa y documentada– para la recopilación de datos y la elaboración de las historias relativas a los santos católicos, de cara a las críticas que por entonces emanaban del universo reformado.[70]

Incluso en dicho contexto, mucho más formal y despojado de las obvias simpatías que las clásicas hagiografías, casi por regla general elaboradas por miembros de la misma orden a la que pertenecía el santo, las acciones asociadas a la utilización salival en episodios de sanación ejecutados por la gracia de Dios se mantienen incólumes. El *Flos sanctorum* engrosa la galería de estos personajes carismáticos, mencionando numerosos casos de las más variadas procedencias espaciales y temporales.

En el marco de las primeras comunidades cristianas, la obra de Rivadeneyra localiza a santa Veneranda (?-143), mártir procedente de tierras sicilianas, comarcas en las cuales dedicó su vida a socorrer a pobres y en-

68. *"To use bodily fluids as curative elements was common in the ancient world and now. Most likely, the bodily fluid was seen as a source of power or life. In the biblical world, the spittle of one with a bodily discharge made another unclean (Lev. 15:8). On some occasions, to spit on another apparently produced a kind of ritual shame that lasted for seven days (Num. 12:14). In saliva, as in blood or semen, there is awe and power and life. Saliva, unlike urine and sweat, turns up in healing remedies of early cultures and tribal cultures throughout the world"* (Frederick Gaiser, *Healing in the Bible: Theological Insight for Christian Ministry*, Grand Rapids, Baker Academic, 2010, p. 152).

69. Véanse al respecto Émile Durkheim y Marcel Mauss, "De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'etude des représentations collectives", *Année Sociologique*, 6 (1903), pp. 1-72; Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Hamburgo, Mainer, 2010 (1923); Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, trad. Ernestina de Champourán, México, FCE, 1961 (1951); ídem, *Mito y realidad*, trad. Luis Gil, Barcelona, Labor, 1992 (1963); Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París, Éditions du Seuil, 1965; Carl Jung, *Man and his Symbols*, Nueva York, Random House, 2012 (1964); Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Londres, Routledge, 1996 (1970); Jean Cazeneuve, *Sociologie du rite: tabou, magie, sacré*, París, PUF, 1971; Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Estructure*, Nueva York, Ithaca, 1969; ídem, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Nueva York, Ithaca, 1967; Marshall Sahlins, *Islands of History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985.

70. Desarrollo el tema de los bolandistas y su influencia en los reinos hispánicos en Gustavo Enrique González, *Tiempos sincrónicos*, pp. 17-28.

fermos, devolviendo la vista con su saliva a su propio torturador, en un remedo de la acción de Jesús.[71] La centuria siguiente, en los tiempos de los Padres del Desierto, san Hilarión Abad (292-372), compañero de san Antonio, acomete en Siria una acción similar con una mujer que ya había empeñado todos sus bienes para pagar a los médicos, en infructuosos intentos por volver a recuperar la visión.[72] En la sección dedicada a la Edad Media, la famosa compilación del jesuita nos presenta el caso de santa Lutgardis (1182-1246), religiosa flamenca de la Orden del Císter y residente en el Ducado de Brabante. Conocida por sus raptos extáticos y sus numerosos milagros, su virtud taumatúrgica era transmitida por la imposición de sus manos o por la aplicación de su saliva.[73]

Si la obra de Rivadeneyra compila en su mayor parte testimonios previos al concilio tridentino, entre las filas de los llamados santos de la Contrarreforma encontramos notables ejemplos de la aplicación del divino carisma de la sanación por medio de la saliva, en el contexto de una época signada por la multiplicación de las manifestaciones milagrosas en el catolicismo occidental.[74] Dos de sus miembros más venerables, pertenecientes al universo cultural de la Europa mediterránea, acaso constituyan sus hitos fundamentales. Son conocidas las extraordinarias virtudes taumatúrgicas y los portentosos milagros asociados al Apóstol de Roma, el florentino san Felipe Neri (1515-1595), fundador de la Congregación del Oratorio. Tanto como su arraigo entre los desposeídos de la Ciudad Eterna y su afición a las humoradas. A más de sus estigmas, levitaciones, visiones, profecías, resurrecciones de muertos, milagros *post mortem*, y demás prodigios resultantes de su inagotable *gratia gratis data*, *Beppo il buono* supo de las virtudes sagradas de su fluido bucal, en su caso para liberar endemoniados durante la celebración de un ritual exorcístico. Así lo refiere Manuel Conciencia, uno de sus hagiógrafos, en una edición impresa a mediados del siglo XVIII en España:

> Entró el Santo Padre en la Basílica Lateranense un día, en que las sagradas Cabezas de los Apóstoles San Pedro y San Pablo se exponían a la veneración del Pueblo. Estaba la Nave de enmedio de la

71. "A Veneranda Virgen, estando atormentando con diversos tormentos, pusieron dentro de una caldera llena de pez, óleo y alcrevite. De este licor saltó parte que dio en los ojos del Juez que la atormentava, y quedó ciego. Y la Santa con su saliva y tierra hizo lodo, y puesto en los ojos quedó sano" (Pedro de Rivadeneyra, *Flos sanctorum*, Madrid, Agustín Fernández, 1716 [1601], p. 531).

72. A ella san Hilarión le dice: "Si lo que has perdido con los Médicos, lo hubieras dado a los pobres, Jesu Christo verdadero Médico, te hubiera sanado" (ibídem, p. 320).

73. Ibídem, p. 88.

74. Marc Forster, *Catholic Revival in the Age of the Baroque: Religious Identity in Southwest Germany, 1550-1750*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

> Iglesia llena de gente, y entre ella una muger endemoniada, la qual, quando aquellas veneradas Reliquias se mostraron, comenzó luego a gritar fuertemente, como siempre lo acostumbran hacer todas las personas posseidas del Demonio, que allí se halla, siendo ya tan repetidas y ciertas las experiencias, que esta es la prueba más segura para conocer los posseidos de este trabajo. Compadeciose el Santo de la energúmena, llegóse a ella, la asió de los cabellos, la escupió en el rostro, y le dixo al Demonio: *Me conoces tu?* Respondió él: *Ah, si yo no te conociera!* Arrojó la muger al suelo, y dexándola como muerta, juntamente la dexó libre de su antigua posessión, y diabólica tyranía.[75]

Destaca en este caso la violencia del esputo. A diferencia de la aplicación emulsiva de la saliva, la energía implícita en el acto de escupir sobre el rostro de la endemoniada produce un juego de oposiciones especulares. La presencia divina conmina al demonio a retirarse.

Luce de orden menor la sanación ejecutada por el santo florentino en la catedral de Roma, San Juan de Letrán, madre de todas las basílicas del mundo, puesta al lado del espectacular suceso que protagonizara el infatigable misionero jesuita san Francisco Javier (1506-1552), el Apóstol de las Indias. En efecto, el milagro relatado por su biógrafo y hermano de orden, Francisco García, traslada a tierras de la India la antigua tradición meridional que llegara hasta la modernidad a través de los siglos por medio de los Marsos del mundo antiguo y los medievales *ciraulli*, dando cuenta, en los albores de los hispánicos tiempos de los *novatores,* de un definitivo y concluyente antecedente de la apropiación católica del mito que involucraba a los temidos ofidios –siempre símbolo de lo demoníaco–:

> Caminaba con dos mancebos indios, Antonio Miranda y Agustín Pirra, que le servían de cathechistas: cogiéndolos la noche cerca de Pandocale, se echaron a dormir en una cabaña, y el Santo se retiró a orar. Estando durmiendo, una serpiente, de que abunda mucho la India, y son tan venenosas, que en una hora mata su veneno sin remedio, mordió a Antonio, sin que lo sintiesse Agustín. Quando a la mañana despertó, y fue a llamar a su compañero, hallo que avia dormido el sueño de la muerte, y vió cerca de él la serpiente que avía cometido el homicidio. Fue muy afligido llorando a contarle la desgracia al Santo Padre, y él respondió riéndose, que no era nada y no estava muerto. Entró en la cabaña, y haziendo de rodillas una breve oración, tocó con saliva el pie hinchado, y herido, y haciendo la Señal

75. Manuel Conciencia, *Vida admirable de el glorioso thaumaturgo de Roma, perfectíssimo modelo del estado eclesiástico, y sagrado fundador de la Congregación del Oratorio, San Felipe Neri*, Madrid, Antonio Sanz, 1760, pp. 190-191. El primer hagiógrafo de Felipe Neri, quien recopiló toda la documentación obrante para los procesos de beatificación y canonización, fue Pietro Giacomo Bacci, autor de una *Vita di San Filippo Neri* publicada en 1601.

> de la Cruz, tomó de la mano al muerto, y le dixo: Antonio, levántate. Y al punto se levantó vivo, sano, y tan fuerte, que prosiguió el camino en compañía del Santo.[76]

La vertiente mística española postridentina tampoco va a quedar al margen, a la hora de mantener y transmitir, en clave ortodoxa, la creencia en las bondades curativas que, por medio de la gracia divina, opera en la aplicación de la saliva. Así lo prueba el accionar del místico poeta carmelita san Juan de la Cruz (1542-1591), en un episodio acreditado por el historiador general de la Orden.[77]

Si todas las fuentes hasta aquí citadas nos ayudan a comprender, en términos históricos, la construcción cultural emanada de la institución romana que enaltecía la utilización de la saliva en actividades dirigidas a concretar los efectos de la gracia divina, cierto es que ninguna de ellas nomina expresamente con la palabra saludador a alguno de los santos protagonistas de los diversos prodigios. Cual clave de bóveda, la inserción de semejante testimonio en el mosaico presentado en el presente artículo le otorgará la estabilidad final, permitiendo la comprensión, dentro de ese vasto conjunto, de la pertinencia subyacente en la propuesta de discernimiento espiritual diseñada y explicada por Francisco Suárez de Rivera en su *Cirugía natural infalible* de 1721, al incluir en ella la expresión *verdadero saludador*.

Nuestra Señora saludadora

Casualmente, ese mismo año de 1721, desde los claustros de la Universidad de Alcalá, el cisterciense fray Ángel Franco decide dar a la imprenta

76. Francisco García, *Vida y milagros de San Francisco Xavier, de la Compañía de Jesús, Apóstol de las Indias*, Madrid, Juan García Infanzón, 1672, pp. 56-57.

77. "Caminando desde la villa de Porcuna para la Mancha Real de Jaén, llevava consigo a los hermanos Fray Martín de la Assumpción Lego y al Hermano Pedro de Santa María Donado. En una cuesta que ay al baxar de Porcuna al río, quiso el Hermano Donado correr, y tan apriessa por ella, que tropezando en una piedra dio tan mala caída, que se tronchó una pierna. Lastimáronse mucho el Bendito Padre y su compañero de la desgracia; y tratando de curarle, hallaron tan hecha pedazos la canilla, que sonava como caña cascada. Teníale la pierna el Hermano Fray Martín, y encargándose de la cura el V. Padre, la huntó con un poco de saliva la canilla, y assi atada con un paño le subieron sobre el jumentillo que para todos llevavan, caminando los demás a pie. Llegados a la venta de los Villares, donde avian de parar, dixo el padre al doliente: Aguarde Hermano, le apearemos, no se lastime. Respondió: ¿que es, Padre Nuestro, lastimar? Ya no me duele la pierna; y tentándola vió que estava sana. Saltó con la alegría al suelo, haciendo pruebas de su salud" (Francisco de Santa María, *Reforma de los descalzos de Nuestra Señora del Carmen*, Madrid, sin imprenta visible, 1720 [1654], p. 73).

una obra escrita a fines del siglo anterior por su maestro, el superior de la congregación, fray Bernardo de Cartes.[78] Franco había sido, a la sazón, abad de un antiguo monasterio fundado en el siglo XII en la meseta castellana, cerca de la villa de Córcoles, en la región de Guadalajara. El monasterio de Nuestra Señora de Monsalud, que de él se trata, alojó desde entonces una imagen mariana aparecida –según cuenta la leyenda– a la reina visigoda Clotilde (+531). Una imagen similar en su apariencia a la maciza talla de piedra encargada en el siglo VI por el católico rey franco Childeberto (497-558), hermano de la reina de los visigodos, para conmemorar la protección otorgada a Clotilde por la Virgen María. En efecto, los ecos de un episodio legendario, vinculado a la victoria y a la expansión de las armas católicas en territorio ibérico, echan luz sobre los orígenes y la consolidación de una manifestación de fe íntimamente relacionada al meridional complejo mítico de los saludadores, que funcionará, desde la geografía institucional romana, como asunción y reelaboración de la creencia a combatir.

Como todo relato de los orígenes, el mito asume la función explicativa de acontecimientos y de realidades que se viven en determinado momento histórico, en este caso en Castilla en los siglos XVII y XVIII. Obviamente está construido de manera contemporánea a esos eventos, aunque siempre sitúe su referente en un pasado legendario que legitima y otorga credibilidad a la acción del presente. En términos de Mircea Eliade, esa vocación del mito de dar cuenta de las realidades que se viven, actualiza y lo sitúa en un plano de "historias verdaderas".[79] En este caso, los acontecimientos que relata Bernardo de Cartes se desencadenan a partir del casamiento que, a los efectos de sellar la paz entre ambos reinos, se conviene entre el rey visigodo Amalarico (c. 500-531), de confesión arriana, y Clotilde, la princesa de los francos, hija del célebre Clodoveo (c. 466-511), a la sazón ya fallecido. Es de destacar que su versión de los hechos retoma, completa y sistematiza los antecedentes históricos aportados por anteriores cronistas del Císter, a partir de inicios del siglo XVII, momento en el cual se ponen por escrito por vez primera los divinos prodigios de la Virgen de Monsalud, en el marco de relatos generales de la orden.[80] Cartes da noticia, por otra

78. Bernardo de Cartes, *Historia de la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Monsalud*, Alcalá, Joseph Espartosa, 1721.

79. "El mito cuenta una historia sagrada, relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos [...]. Los mitos revelan, pues, la actividad creadora y develan la sacralidad de sus obras. Describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo "sobrenatural") en el Mundo [...]. El mito se considera como una historia sagrada, y por tanto, una «historia verdadera» puesto que se refiere siempre a *realidades*" (Mircea Eliade, *Mito y realidad*, pp. 12-13).

80. El primero de ellos, en que se da noticia de las virtudes milagrosas de Nuestra Señora de Monsalud, es Bernabé de Montalvo, *Coronica del Orden de Cister e Instituto de San Bernardo*, Madrid, Luis Sánchez, 1602. Lo sigue Antonio de Yepes, *Coronica general de la Orden de*

parte, de los manuscritos originales que, conservados en los archivos del Monasterio de Monsalud, fundan la pretendida autenticidad de la tradición.[81] Lo hace contrariando, por otra parte, los reparos que hacia ese tipo de fuentes emanadas de la tradición evidenciaba la historiografía más erudita y crítica por antonomasia, como la que en sus *Anales Cistercienses* produjera Ángel Manrique, inspirándose en la metodología bolandista.[82]

Abandonada a su suerte en el bosque por su esposo Amalarico, a raíz de innumerables conflictos y maltratos, en cuyo sustrato estaba la diferencia religiosa entre los cónyuges, la santa Clotilde queda a merced de las bestias más feroces. En respuesta a sus ruegos, sin embargo, la intercesión de la Virgen apacigua a osos, lobos y otras tantas fieras desbordantes de rabia, convirtiéndolos en serviles protectores de la infortunada reina, quien, a la postre, es rescatada por las huestes comandadas por su hermano Childeberto, el que da muerte a Amalarico e impone la devoción católica en esas comarcas. Así lo predijo la aparición mariana, de acuerdo con el propio manuscrito citado por Cartes:

> No temas, ni tengas miedo, pavor, ni espanto, que yo estoi en tu defensa, y te guardaré y libraré de tus enemigos, y te pondré en ma-

San Benito, Patriarca de Religiosos, Navarra, Matías Mares, 1609, pp. 314-315. Se imprimen luego los *Anales Cistercienses* del Obispo de Badajoz, Ángel Manrique (1577-1649), traducidos a varias lenguas. Pocos años después de la obra de Bernardo de Cartes, sale a la luz una compilación general de las diversas imágenes milagrosas de la Virgen María existentes en España, que incluye un capítulo dedicado a Nuestra Señora de Monsalud. Véase Juan de Villafañe, *Compendio histórico en que se da noticia de las milagrosas y devotas imágenes de la Reyna de cielos y tierra, María Santissima, que se veneran en los mas célebres santuarios de Hespaña*, Salamanca, Eugenio García de Honorato, 1726, pp. 311-323.

81. "El camino por donde se governó un tan extraño sucesso, lo refieren dos manuscritos que se conservan con veneración en el Archivo de este Real Monasterio, que en la llaneza del estilo, y falta de pulidez en su adorno, indican con más realidad lo verdadero del sucesso. El primero es del Padre Fray Basilio Centenero, monge del Real Monasterio de Monsalud. El segundo de letra del Padre Fr. Joseph Cano, assimismo religioso de aquella Real Casa" (Bernardo de Cartes, *Historia de la Milagrosa Imagen*, p. 29).

82. Cartes refiere –y critica sutilmente– la postura de Manrique: "Los discursos parecen muy agenos de la Historia, que enseña refiriendo, y refiere enseñando. Assí debía practicarse; pero en los presentes siglos, donde florecen ingenios no menos escrupulosos que grandes, todo se quiere controvertir, porque se duda aún de lo más cierto. Sucede esto en quanto a la aparición e imagen de Nuestra Señora de *Monsalud*; pues aviendose comunicado deste aquél Real Convento las noticias que hemos dicho, al Ilustrísimo Señor Don Fray Ángel Manrique, Obispo, que fue de Badajoz, después de Catedrathico de Prima jubilado de la Insigne Universidad de Salamanca; parece no apreció el peso de tradición tan antigua; pues la refiere, sin aprobarla, escrupulizando porque no halla referido nada de esto en los Autores cercanos a los tiempos de Amalarico y Clotilde" (ibídem, pp. 37-38). Para una referencia de la totalidad de la obra escrita por Manrique, y una breve noticia biográfica sobre el persona, véase Gonzalo Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española*, Madrid, CSIC, 1995, vol. V, pp. 106-108.

> nos de tu hermano Childeberto, que con mucha gente anda en campo, en venganza de tu agravio; el qual alcanzara victoria y vendrá a este monte a buscarte; y quando esto veas cumplido, harás edificar en este sitio y lugar una Casa, y Templo en mi nombre; en la qual pondrás una imagen y figura mía, porque quiero que quede memoria deste caso en las generaciones venideras. Y pondrá mi Hijo en este Templo por mi intercesión tanta virtud y gracia, que todos quantos hombres y animales acudieren a él, serán libres del mal de la rabia, como tú has sido librada destos animales rabiosos, que estuvieron aparejados para comerte; y este monte fiero y espantoso vendrá a ser monte de Salud y Gracia; y los que acudieren a él y me invocaren, hallarán remedio en sus enfermedades y trabajos; y quando más resplandecerá este milagro y maravilla será en los tiempos venideros, quando habiten este monte santo de la Salud (que assi se ha de llamar) Monges blancos, que vendrán de tu tierra, de una Orden nueva con nombre de un insigne varón y regalado mío que se llamará Bernardo; y a devoción mía los Reyes de España, por el deudo que tendrán con él, amplificarán el Templo que tú edificares, haciendo en él un insigne Monasterio, dotándole de dones, tierras y jurisdicciones, y privilegios.[83]

Se explica así el nombre de esta advocación mariana, Nuestra Señora de Monsalud, apócope de las palabras "monte" –por las características geográficas del sitio en cuestión– y "salud", que refiere a la gracia característica de dicha advocación.[84] No obstante poseer la gracia de curar todo tipo de enfermedades en general, Bernardo de Cartes puntualiza expresamente la virtud particular de Nuestra Señora de Monsalud, que le ganara un amplio predicamento en toda la comarca: la cura de la hidrofobia, uno de los males más temidos por aquellos tiempos por sus devastadoras consecuencias potenciales sobre las economías rurales. En la España de los tiempos de los *novatores*, quedaba institucionalizada, por medio de un escrito laudatorio (el primero y único dedicado a esta advocación mariana), una creencia que se apropia de los atributos del complejo mítico del saludador, ese personaje escurridizo e ineludiblemente siempre sospechado por cualquier *discretor spirituum*.[85] Como hemos mencionado, sus primeras noticias –emitidas

83. Bernardo de Cartes, *Historia de la Milagrosa Imagen*, pp. 33-34.

84. "En la Creación del Mundo puso Dios nombre a la Luz, Tierra, Aguas y Plantas; y fueron tan adequados los nombres, que más parecen difinición [sic] de su propio ser que distinción de sus obras; porque nombres que pone sabiduría infinita, declaran toda la substancia de los objetos. Fue pues impuesto por el mismo Dios a esta Imagen y a este Monte el apellido *Salud*, para que en él quedasse firme la certeza del remedio universal, contra las más peligrosas enfermedades" (ibídem, p. 77).

85. "Y donde más se manifiesta la grandeza de esta Señora, y lo augusto de su nombre, es en el milagroso medicamento del mal de rabia, contra cuyo frenético rigor aplicaba su celestial

por los cronistas cistercienses ya citados– se retrotraen a los inicios del siglo XVII. Los archivos del monasterio, sin embargo, comienzan a referir casos de sanación de la rabia por gracia divina en las primeras décadas del siglo XIV, mucho antes del momento en el cual la historiografía actual data la aparición de los saludadores, en las primeras décadas del siglo XVI.[86] En todos los casos, la acción ejecutada por Nuestra Señora de Monsalud es denominada como "saludar".

Así, en 1330, la virgen saludó a un pastor de Huete llamado Antonio, mordido por un lobo rabioso en su brazo, inaugurando una extensa saga de milagrosas curaciones. En todas ellas, por obvias razones, la utilización de la saliva está ausente. En su lugar, las heridas son sanadas con la unción del santo aceite de las lámparas del monasterio. Las invariantes, respecto de la clásica *performance* de los saludadores, están dadas por el uso del pan saludado, e ingerido por el doliente, y de las oraciones pronunciadas por el sacerdote interviniente durante la curación.

Pero, sin dudas, y a los efectos de abonar la argumentación que en el presente trabajo se despliega –atento a establecer los antecedentes sobre los cuales Francisco Suárez de Rivera diseñó su taxonomía en relación a los saludadores–, el acontecimiento más espectacular que tuvo lugar en Monsalud es aquel que contrasta los poderes de una saludadora verdadera –en los términos propuestos por el médico de Salamanca–, frente a los fingidos poderes de un común saludador, aquel embustero motivado por una ganancia económica. Por su elocuencia y su vocación disciplinatoria, cito el párrafo de acuerdo con lo escrito por Juan de Villafañe en 1726, por ser su enunciado más detallado y explícito que el de Bernardo de Cartes, al mismo tiempo que desliza una sutil crítica al característico escepticismo de la época, típico de hombres como Feijoo:

> Y para que se sepa el castigo de la incredulidad de quien se atrevió a negar este privilegio que concede el señor, autor de todas las gracias, a esta devota y prodigiosa Imagen de María, referiré lo que sucedió en el siglo passado a un Catalán, que puede servir de escarmiento a otros, que preciados de críticos y discretos a lo del mundo suelen, no infrequentemente, hazer donayre de semejantes providencias del Cielo. Tocado este hombre del mal de rabia, vino al Santuario de Monsalud acompañado de uno de los que se llaman Saludadores, gente que se gloria de tener diversas gracias *gratis datas*; que aunque no niego las suele conceder el Altísimo a quien quiere, niego las tengan muchos de los que por oficio se precian de venderlas a los incautos y sencillos. Exercitaron, pues, con él los remedios espirituales que solían con

mano, se experimentan continuados prodigios, en quantos con verdadera fe buscan su amparo e invocan su auxilio" (ibídem, pp. 77-78).

86. Fabián Alejandro Campagne, *Strix hispánica*, p. 300.

> otros tocados de tan grave mal, y con esso partió a Pastrana, donde tenía que hazer cierto negocio. En aquella Villa se le ofreció dezir como avía estado en Monsalud; con cuya ocasión algunas personas devotas de esta Santa Imagen comenzaron a referir los muchos prodigios que obraba Su Magestad con los inficionados del mal de rabia; a que replicó el catalán: *Aténgome yo a mi Saludador*. Pero al instante sintió el castigo de su escandalosa impiedad, pues bolviendo a padecer el mal de rabia, le acabó en cortísimo espacio, sin que la presencia del Saludador, ni sus saludables soplos, le aprovechasen.[87]

Pero no solamente los falsos saludadores quedaban expuestos a los rigores del castigo divino. También los escépticos, incluso aquellos pertenecientes al clero, merecían el inapelable escarmiento.[88] Otro episodio relatado por el cisterciense parece haber sido puesto a la medida de los temores y de las sospechas de hechicería a las cuales estaba expuesto por entonces Francisco Suárez de Rivera en el ejercicio de su profesión. En un caso de discernimiento de espíritus que involucra a una familia mordida por un animal rabioso, a un cura de Monsalud, al médico, pariente de los convalecientes y cirujano inquisitorial, y al Tribunal del Santo Oficio de Cuenca, se percibe la actualidad que, en las primeras décadas del siglo XVIII, portaba la problemática de los saludadores, así como las ansiedades que muchas veces provocaban los episodios de sanación cuando se trataba de definir su correlación, o no, con la aplicación de la gracia otorgada gratuitamente por la divinidad.[89]

87. Juan de Villafañe, *Compendio histórico*, p. 318.

88. "En la villa de Garcinaharro mordió un perro rabioso a muchas personas, que determinaron buscar en este Santuario su remedio. Hallavase allí un religioso de cierta Orden, que quiso acompañarlos, más por curiosidad que por devoción. Llegaron todos al Monasterio, Saludáronse todos, menos el Religioso, que llamado a ceremonia tan Christiana se escusó, diciendo se saludassen los que avia tocado el perro, pues a él no avia mordido. Bolviéronse a su casa, y pocos días después, subiendo al púlpito de su Iglesia aquél Religioso, para predicar un sermón en día bien señalado, le tocó el mal de rabia, que murió sin remedio; mostrando la Virgen Santísima, que si es poderosa con los fieles humildes, no es menos severa con los incrédulos" (Bernardo de Cartes, *Historia de la Milagrosa Imagen*, pp. 51-52).

89. "Passó a este fin los años antecedentes a aquella Ciudad [Cuenca], el P. Mro. Fr. Sebastián Sánchez, y le llamaron para saludar a toda la familia del Cirujano de la Santa Inquisición, a causa de aver mordido y maltratado un bruto rabioso a todos los de su casa. Fue a ella el P. Mto. y los ungió a todos con el azeite de la lámpara de Monsalud, que llevava en una ampolla. Bolvió al día siguiente a saludarlos, y halló las llagas sanas, y sin indicios de averlas tenido. Admiróse el Cirujano, y lo refirió a los Señores Inquisidores, que le dieron a entender, tratarían de averiguar las circunstancias del prodigio. Entró en cuidado el Cirujano, y comunicolo al P. Mto., que le respondió con la seguridad de los milagros que cada día obra la Reyna de Monsalud por medio de aquel azeite, y salutaciones de oraciones aprobadas por la Iglesia, de que usan y han usado siempre los Monges del Monasterio, sin interés, hipocresía, u otro fin menos decente; motivos que hizieron patente a aquellos Juezes prudentissimos, ser obra del

Santos y pecadores, en el *limen*

Una consideración inicial de orden metodológico se impone, a la luz de la producción historiográfica de los últimos años respecto de los saludadores ibéricos; se vincula de manera directa con el tipo de fuentes primarias utilizadas para ella, y con los resultados que se obtienen en consecuencia. En ese sentido, el presente trabajo, a partir de los documentos aquí presentados, pretende aportar una perspectiva que enriquezca el conocimiento de la temática, hasta el momento explorada fundamentalmente desde fuentes judiciales (del Santo Oficio, en particular) y normativas (tratadística teológica), las cuales evidencian una clara propensión, por su contexto de producción, a proyectar la asimetría con la cual están concebidas.

Situándonos ahora por fuera del análisis estricto de dichas fuentes, varias son las reflexiones finales que, en otro nivel, se desprenden del recorrido histórico propuesto en las páginas precedentes. La primera de ellas se relaciona con el sistema de discernimiento pergeñado por Francisco Suárez de Rivera. Hemos visto cómo su triple clasificación de los saludadores (verdaderos, falsos y comunes) introduce una variante respecto de la clásica taxonomía binaria, al orientarse a establecer una esfera propia para "lo natural", absolutamente desvinculada de la demoníaca esfera preternatural en la que se ubican los falsos saludadores. Ello le permite legitimar su propia –y por entonces sospechada– práctica médica, excluyendo, además de dicho universo natural, la eventualidad de algún efecto posible derivado de la acción de los comunes saludadores. Al hacer de ésta una categoría vacía de contenido, la motivación exclusiva de estos personajes sería entonces la ganancia económica a través del engaño. Una aserción que va en contra de la opinión teologal mayoritaria, que contempla la posibilidad de que exista algún efecto natural que pueda curar la rabia, quedando en línea el salmantino con el escepticismo de Feijoo únicamente en este ítem.

En cuanto a la historicidad de la propuesta de Rivera, y a su actualidad en las primeras décadas del siglo XVIII, el presente artículo demuestra que, en los reinos hispánicos, en los tiempos sincrónicos de los *novatores*, existía una antigua tradición que reivindicaba la existencia de los verdaderos saludadores. Y no solamente eso; a diferencia de las fuentes de orden teórico o normativo, como puede ser el reglamento *Dos Saludadores* del Santo Oficio lusitano, la extendida devoción por la gracia de curar la hidrofobia que exhibía Nuestra Señora de Monsalud actualizaba por entonces, en términos concretos, la vigencia de una creencia colectiva que hasta los propios profesionales de la medicina asumían como verosímil.[90]

---

poder divino, sobre los fueros de toda industria humana; y al Cirujano y su familia obligaron a perpetuo reconocimiento de los favores de la Virgen" (ibídem, pp. 234-235).

90. Así lo prueban los libros de medicina de la época dedicados a tratar el tema de la rabia.

Resulta obvio, por lo tanto, que la clasificación enunciada por el médico salmantino, en tanto *discretor spirituum* designado por la justicia local de la extremeña villa de Tornabacas, estaba sólidamente respaldada en antecedentes históricos que la avalaban, y que posturas extremas como la de Benito Jerónimo Feijoo no permeaban el conjunto de la sociedad en dicha época de cambio histórico.

Desde el punto de vista de la periodización, y considerando que los primeros escritos que dan cuenta de esa devoción mariana datan de los primeros años del siglo XVII (1602 en adelante), podemos afirmar que el proceso cultural que cristalizó en la referida creencia se desplegó a lo largo del siglo anterior. Como lo hiciera notar Ángel Manrique en sus *Anales cistercienses*, no parecen tener el suficiente sustento histórico, en los términos metodológicos necesarios para otorgar credibilidad a un relato, los episodios de sanación existentes en los archivos que, basados en la tradición, ubican a los primeros de ellos en los inicios del siglo XIV. De tal manera, la consolidación de la creencia en las virtudes sanadoras de la Virgen de Monsalud en la comarca castellana a lo largo del siglo XVI demuestra una ajustada sincronía con la aparición del complejo mítico referido a los saludadores.

Puestas en un pie de igualdad las *performances* de sanación de los saludadores, sea en los términos ortodoxos de Nuestra Señora de Monsalud o en los heterodoxos de cualquier otro saludador itinerante, es interesante detenerse, en relación con el tema de las reapropiaciones culturales, en lo que podría denominarse su "sentido de circulación". En este punto, vale aclarar que parto de la base, en línea con lo enunciado por Peter Burke, de la existencia de un *acervo común* en términos culturales, que relaciona a los diversos grupos sociales componentes de una sociedad, los cuales se-

---

Podemos leer en uno de ellos, escrito a mediados del siglo XVIII, la utilización específica de la terminología *verdadero saludador*, que nominando a quien puede curar la rabia por gracia de Dios se diferencia claramente de aquel que solamente lo hace *por oficio* (en línea con lo expresado, como lo hemos visto, por el *Diccionario de autoridades*). El párrafo aporta otro dato sustancioso, al sugerir que para entonces el don de curar la rabia se relacionaba directamente con los monjes del Císter, como mandatarios de la gracia portada por la Virgen de Monsalud: "Supuesto esto, dixe a los assistentes que era el caso algo dudoso, y aun sospechoso, si podría estar dicho enfermo contagiado; a que me respondieron que ya le avian saludado. Y preguntando, ¿Quién?, me dixeron, que el saludador de la Villa de Pedrastas, y también una mujer transeúnte que dixo ser saludadora. Y entonces dixe que todos essos no son *verdaderos saludadores*, y respecto de que nada se desperdicia en que se saludase, por lo que pudiera suceder, pasassen con dicho enfermo a la Ciudad de Valladolid, en donde residen los Monges Bernardos a quienes tengo oído, se les ha concedido gracia especial para esta enfermedad por Dios Nuestro Señor; pues se aventura bastante en precaverse el Médico de lo que pueda suceder. Y sobre todo, esta es una cura *ad precautionem*, aunque no lo aya mordido el perro" (Francisco Vallejo, *Disertación apologética phisico-médico-mecánica de la Hidrophobia*, Valladolid, Athanasio Figueroa, 1752, pp. 38-39. La bastardilla es mía).

leccionan algunos elementos culturales para ejercerlos de manera grupal, siempre dentro de una misma totalidad disponible, asumiendo los significados de manera subjetiva.[91] De tal modo se modelan, dentro de una misma sociedad, representaciones colectivas diversas en función de la especificidad de las clasificaciones, las prácticas y las formas institucionalizadas.[92]

Dentro de ese marco interpretativo, podemos detenernos en las trayectorias de los dos componentes del ritual del ibérico sanador de la rabia considerados en este trabajo. El primero de ellos es el propio término *saludador*. Los tratados antisupersticiosos en general, que comienzan a ocuparse del tema en los inicios del siglo XVI, construyen progresivamente e instalan desde entonces el sentido negativo que lo caracterizó. A pesar de que, por cierto, la postura de los teólogos en relación con los saludadores no resultó uniforme: se diferenciaron detractores y defensores.[93] Sin embargo, su propia inclusión dentro de ese género teologal, lo dificultoso e insoluble de establecer un criterio unívoco de discernimiento, y su sesgada asociación con los sectores desposeídos y rurales, construida por dichas fuentes de orden normativo –y por los eruditos en general–, así lo fueron cristalizando a lo largo de las décadas.[94]

No sorprende entonces que los tiempos de los *novatores* sean el escenario culminante de esa escalada progresiva que asociaba la carga peyorativa al término “saludador”, en las páginas de la que fuera, para la historiografía posterior, su referencia máxima. Si la calidad literaria, la solidez filosófica y la extraordinaria capacidad de tratar los temas más diversos son méritos que no admiten discusión de ninguna índole, también es cierto, como lo manifiesta el presente trabajo, que el pródigo y brillante *Teatro*

91. Peter Burke, *La cultura popular en la Europa moderna*, trad. Antonio Feros, Madrid, Alianza, 2005 (1998), p. 28.

92. “Este retorno a Marcel Mauss y a Emile Durkheim y a la noción de «representación colectiva» autoriza a articular, sin duda mejor que el concepto de mentalidad, tres modalidades de la relación con el mundo social: en primer lugar, el trabajo de clasificación y desglose que producen las configuraciones intelectuales múltiples por las cuales la realidad está contradictoriamente construida por los distintos grupos que componen una sociedad; en segundo, las prácticas que tienden a hacer reconocer una identidad social, a exhibir una manera propia de ser en el mundo, significar en forma simbólica un status y un rango; tercero, las formas institucionalizadas y objetivadas gracias a las cuales los «representantes» (instancias colectivas o individuos particulares) marcan en forma visible y perpetuada la existencia del grupo, de la comunidad o de la clase” (Roger Chartier, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, trad. Claudia Ferrari, Barcelona, Gedisa, 2005 [1996], pp. 56-57).

93. Fabián Alejandro Campagne, *Strix hispánica*, p. 230.

94. El testimonio del vínculo estrecho entre los sectores urbanos y acomodados con los saludadores, lo prueban diversas obras literarias que transcurren en dichos ámbitos, como la de Pedro Calderón de la Barca citada en el inicio del presente trabajo, y ya en el siglo XVIII las producidas por Diego de Torres Villarroel: *Visiones y visitas de Torres con Don Francisco de Quevedo por la Corte* (1727), y su pronóstico para el año 1757, *La casa de los linages* (1756).

crítico universal no resume ni refleja la diversidad y la dinámica de esos tiempos de cambio cultural.

Así lo prueba la polisemia de la palabra "saludador". Avalada, por una parte, por los mencionados tratados antisupersticiosos, y por manifestaciones literarias diversas que discurrían en ese sentido negativo, como las citadas de Calderón de la Barca y Torres Villarroel. Pero, por otra parte, acompañada de una valoración positiva históricamente construida que se apropia del término, cuyos vestigios pueden rastrearse a nivel teórico, en escritos dirigidos a establecer pautas de discernimiento, como el reglamento *Dos saludadores* o la *Cirugía natural infalible*, y también, lo que es más importante, en el nivel de las prácticas sociales, como lo testimonian aquellas que tenían su epicentro en el cisterciense y castellano Monasterio de Nuestra Señora de Monsalud.

Si el término "saludador", a partir de su utilización dentro de las prácticas de sanación heterodoxas, fue posteriormente capturado y resignificado por la institución romana, lo inverso va a ocurrir con el uso de la saliva, símbolo ritual que también se revela como poseedor de variados significados.[95] Como hemos visto, su relación con numerosas virtudes sanadoras es un capítulo que, proveniente del mundo antiguo pagano, se evidencia previo a los episodios sagrados que relata el Evangelio de San Juan, punto de partida a su vez de los diversos milagros producidos a lo largo de los siglos en el universo católico, de acuerdo con lo relevado brevemente en el presente trabajo. Esa utilización del fluido bucal como vehículo transmisor de la gracia divina antecede entonces por mucho al surgimiento del ritual de los saludadores, quienes intentan legitimar así su práctica, junto con el uso del pan saludado, antiguo sacramental católico, y con los diversos signos que completaban su identificación.

El conjunto de estos sanadores carismáticos se convierte, entonces, en cualquiera de las variantes que establezcan los criterios de discernimiento, en actores sociales liminares. Ello, en virtud de dos planos diferentes. Por un lado, por el carácter difícilmente aprehensible de su actuación, en términos de ortodoxia y heterodoxia. Por otra parte, por su rol de mediadores entre el hombre y la divinidad. En efecto, en los términos enunciados por Victor Turner, los estados liminales son aquellos en los cuales un suje-

95. "Desde mi punto de vista, los símbolos condensan muchas referencias al unirlas en un solo campo cognitivo y afectivo. En este sentido, los símbolos rituales son polisémicos, susceptibles de muchos significados, pero sus referentes tienden a polarizarse entre fenómenos fisiológicos (sangre, órganos sexuales, coito, nacimiento, muerte, catabolismo, etcétera) y valores normativos de los hechos morales (bondad con los niños, reciprocidad, generosidad con los parientes, respeto a los mayores, obediencia a las autoridades políticas, etcétera)" (Victor Turner, "Dramas sociales y metáforas rituales", en *Antropología del ritual: Victor Turner*, ed. Ingrid Geist, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2002, p. 66).

to se ubica entre dos categorías sociales o formas de existencia, de manera tal que asume una posición intermedia con características propias, que lo diferencia de las vivencias cotidianas. Ni dioses ni hombres o mujeres comunes, estos sujetos adquieren atributos especiales al ingresar en el estado liminal. La liminalidad, para el antropólogo escocés, constituye la segunda etapa de una estructura básicamente tripartita del ritual, constituida por la separación, el margen o *limen*, y la reagregación. La liminalidad se relaciona con episodios de renovación simbólica que permiten a una sociedad reafirmar su identidad colectiva.[96]

Desde la esfera simbólica, una expresión concreta de la liminalidad se manifiesta en lo que Turner denomina *communitas*, y se diferencia de la idea de comunidad en cuanto la primera no posee una conformación definida y específica en un espacio. Lejos de las estructuras formales, la *communitas* se sustenta en la antiestructura, de la que los momentos liminales son una expresión. Irrumpe de tal modo en los intersticios estructurales. Desde afuera, por medio de la marginalidad, y desde sus cimientos, a través de la inferioridad, desempeñando un doble rol, cognitivo y simbólico.

El edificio teórico de Turner se ajusta con precisión, en el plano de las prácticas sociales, a la problemática del saludador enunciada en estos renglones. Y nos permite interpretar en toda su dimensión el significado que tenía, para las estructuras de la sociedad ibérica de los tiempos de los *novatores*, el poder establecer puntos de referencia que le permitieran encuadrarlo.

De ahí las reapropiaciones cruzadas –tanto ortodoxas cuanto heterodoxas– de palabras, de acciones y de símbolos, y la disputa librada en la cenagosa geografía liminar, que difumina los límites entre el dogma y la superstición, entre la estructura y la antiestructura, entre Nuestra Señora de Monsalud y el saludador de Tornabacas. De ahí también las ansias de clasificación y de certezas manifestadas, al cabo, en los vacilantes criterios de discernimiento que el médico de Salamanca Francisco Suárez de Rivera –estando su propia *praxis* bajo sospecha– actualiza y reinventa en su *Cirugía natural infalible*.

96. Victor Turner, *The Ritual Process*, pp. 90-108.

Diez textos esenciales sobre...

Discernimiento de espíritus

Caciola, Nancy. *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2003.

Caciola, Nancy y Sluhovsky, Moshe. "Spiritual Physiologies: The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe", *Preternature. Critical and Historical Studies on the Preternatural*, 1:1 (2012), pp. 1-48.

Campagne, Fabián Alejandro. "*«Va-t'en, Saint Pierre d'enfer»*: el discernimiento de espíritus en las visiones de la beata Ermine de Reims (1395-1396)", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 80 (2013), pp. 85-121.

Copeland, Clare y Machielsen, Jan (eds.). *Angels of Light? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period*, Leiden, Brill, 2013.

Hvidt, Niels Christian. *Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

Munzinger, André. *Discerning the Spirits: Theological and Ethical Hermeneutics in Paul*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Rich, Antony D. *Discernment in the Desert Fathers: Diakrisis in the Life and Thought of Early Egyptian Monasticism*, Milton Keynes, Paternoster Press, 2007.

Schiavone, Pietro. *Il discernimento. Teoria e prassi*, Milán, Paoline, 2011 (2009).

Stuart Clark, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

Zarri, Gabriella (ed.). *Storia della direzione spirituale III. L'età moderna*, Brescia, Morcelliana, 2008.

Apocalíptica cristiana

Bull, Malcom (ed.). *Apocalypse Theory and the Ends of the World*, Oxford, Blackwell, 1995.
Carozzi, Claude. *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*, trad. José Antonio Padilla Villate, Madrid, Siglo XXI, 2000 (1996).
Cohn, Norman. *The Pursuit of the Milleniun: Revolutionary Millenarism and Mystical Anarchists of Middle Ages*, Nueva York, Oxford University Press, 1957.
Delumeau, Jean. *La peur en Occident aux XIV et XVIII° siècles. Una cité assiégée,* París, Fayard, 1978.
Fatás, Guillermo. *El fin del mundo. Apocalipsis y Milenio*, Madrid, Marcial Pons, 2001.
Landes, Richard; Cow, Andrew y Van Meter, David C. (eds.). *The Apocalyptic Year 1000: Religious Expectations and Social Change, 950-1050*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
McGinn, Bernard. *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, San Francisco, Harper, 1994.
Reeves, Marjorie. *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1993 (1969).
Whalen, Brett E. *Dominion of God: Christendom and Apocalypse in the Middle Ages,* Cambridge, Harvard University Press, 2009.
Lozano Escribano, Pedro y Anaya Acebes, Lucinio. *Literatura apocalíptica cristiana (Hasta el año 1000)*, Madrid, Polifemo, 2002.

La cuestión conversa en España

Alcalá, Ángel (ed.). *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, Ámbito, 1995.
Amelang, James. *Historias paralelas. Judeoconversos y moriscos en la España moderna*, Madrid, Akal, 2012.
Benito Ruano. Eloy, *Los orígenes del problema converso*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2001.
Edwards, John. *Religion and Society in Spain, c. 1492*, Aldershot, Variornm, 1996.
Gitlitz, David. *Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos*, trad. María Luisa Balseiro, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2003 (1996).
Márquez Villanueva, Francisco. *De la España judeoconversa. Doce estudios*, Barcelona, Bellaterra, 2006.
Netanyahu, Benzion. *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, trad. Ángel Alcalá Galve y Ciríaco Morón Arroyo, Barcelona, Crítica, 1999 (1995).

Pastore, Stefania. *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, trad. Clara Álvarez Alonso, Marcial Pons, Madrid, 2010 (2004).
Roth, Norman. *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*, Madison, University of Wisconsin Press, 1995.
Sicroff, Albert. *Les controverses des statuts de "pureté de sang" en Espagne di XVe au XVIIe siècle*, París, Didier, 1960.

Las Comunidades de Castilla

Alba, Ramón. *Acerca de algunas particularidades de las Comunidades de Castilla tal vez relacionadas con el supuesto acaecer terreno del Milenio Igualitario*, Madrid, Editorial Nacional, 1975.
Diago Hernando, Máximo. *Le Comunidades di Castiglia (1520-1521). Una rivolta urbana contro la monarchia degli Asburgo*, trad. Giorgio Politi, Milán, Edizioni Unicopli, 2001.
Espinosa, Aurelio. *The Empire of the Cities: Emperor Charles V, the Comunero Revolt and the Transformation of the Spanish System*, Leiden, Brill, 2009.
Gutiérrez Nieto, Juan Ignacio. *Las comunidades como movimiento antiseñorial*, Barcelona, Planeta, 1973.
Haliczer, Stephen. *The Comuneros of Castile: The Forging of a Revolution (1475-1521)*, Madison, University of Wisconsin Press, 1981.
Jerez, José Joaquín. *Pensamiento político y reforma institucional durante la guerra de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, Madrid, Marcial Pons, 2007.
Martínez Gil, Fernando (ed.). *En torno a las Comunidades de Castilla. Actas del congreso internacional "Poder, conflicto y revuelta en la España de Carlos I"*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.
Maravall, José Antonio. *Las comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*, Madrid, Alianza, 1979.
Pérez, Joseph. *La revolución de las comunidades de Castilla (1520-1521)*, trad. Juan José Faci Lacasta, Madrid, Siglo XXI, 1999 (1970).
Sánchez León, Pablo. *Absolutismo y Comunidad. Los orígenes sociales de la guerra de las Comunidades de Castilla*, Madrid, Siglo XXI, 1998.

Las Guerras de Religión en Francia

Gadoffre, Gilbert. *La révolution culturelle dans la France des humanistes*, Ginebra, Droz, 1997.
Crouzet, Denis. *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion, ver 1525-vers 1610*, Seysell, Champ Vallon, 1990.

Christin, Olivier. *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, París, Minuit, 1991.
Diefendorf, Barbara. *Beneath the Cross: Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century,* París, Oxford University Press, 1991.
Jouanna, Arlette; Boucher, Jaqueline; Biloghi, Dominique y Le Thiec, Guy. *Histoire et Dictionnaire des Guerres de Religión*, París, Robert Laffont, 1998.
Postel, Claude. *Traité des invectives au temps de la Réforme (France, 1510-1584)*, París, Les Belles Lettres, 2004.
Holt, Mack P. *The French Wars of Religion, 1562-1629,* Cambridge, Cambridge University Press, 2005 (1995).
Le Roux, Nicolas. *Les guerres de religion, 1559-1629*, París, Belin, 2010.
Parrow, Kathleen A. *From Defense to Resistance: Justification of Violence during the French Wars of Religion*, Filadelfia, American Philosophical Society, 1993.
Wanegffelen, Thierry. *Ni Rome ni Genève: des fidèles entre deux chaires en France au XVIe siècle*, París, Honoré Champion, 1997.

La caza de brujas en Inglaterra

Almond, Philip C. *The Lancashire Witches: A Chronicle of Sorcery and Death on Pendle Hill*, Nueva York, I.B. Tauris, 2012.
Bostridge, Ian. *Witchcraft and its Transformations, c.1650-c.1750*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
Elmer, Peter. "«Saints or Sorcerers»: Quaquerism, Demonology and the Decline of Witchcraft in Seventeenth-century England", en Jonathan Barry, Marianne Hester y Gareth Roberts (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 145-179.
Gaskill, Malcolm. *Witchfinders. A Seventeenth-Century English Tragedy*, Cambridge, Harvard University Press, 2005.
Johnstone, Nathan. *The Devil and Demonism in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
Kittredge, George Lyman. *Witchcraft in Old and New England*, Cambridge, Harvard University Press, 1929.
Macfarlane, Alan. *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study*, Prospect Heights, Waveland Press, 1991 (1970).
Newton, John y Bath, Jo. *Witchcraft and the Act of 1604*, Leiden, Brill, 2008.
Sharpe, James. *Instruments of Darkness: Witchcraft in England, 1550-1750*, Londres, Penguin, 1997.
Wills, Garry. *Witches and Jesuits: Shakespeare's Macbeth*, Nueva York, Oxford University Press, 1996.

El calvinismo en la era confesional

Goudriaan, Aza y Van Lieburg, Fred (eds.). *Revisiting the Synod of Dordt (1618-1619)*, Leiden, Brill, 2011.

McGrath, Alister E. *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Oestreich, Gerhard. *Neostoicism and the Early Modern State*, trad. David McLintock. Cambridge, Cambridge University Press, 2008 (1982).

Picirilli, Robert E. *Grace, Faith, Free Will. Contrasting Views of Salvation: Calvinism and Arminianism*, Nashville, Randall House Publications, 2002.

Po-Chia Hsia, Ronald. *Social Discipline in the Reformation: Central Europe, 1550-1750*, Nueva York, Routledge, 1992.

Po-Chia Hsia, Ronald (ed.). *The Cambridge History of Christianity. Vol. 6: Reform and Expansion 1500-1660*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Safley, Thomas Max (ed.). *A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World*, Leiden, Brill, 2011.

Schilling, Heinz. *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society: Essays in German and Dutch History*, Leiden, Brill, 1992.

Selderhuis, Herman J. (ed.). *A Companion to Reformed Orthodoxy*, Leiden, Brill, 2013.

Van Leeuwen, Theodoor Marius; Stanglin, Keith D. y Tolsma Marijke (eds.). *Arminius, Arminianism, and Europe: Jacobus Arminius (1559/60-1609)*, Leiden, Brill, 2009.

Posesión y exorcismo en la Edad Moderna

Almond, Philip C. *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern England: Contemporary Texts and their Cultural Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Bambrilla, Elena. *Corpi invasi e viaggi dell'anima. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista*, Roma, Viella, 2010.

Chave-Mahir, Florence. *L'exorcisme des possédés dans l'Église d'Occident (xe-xive siècle)*, Brepols, Turnhoult, 2011.

Ferber, Sara. *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*, Londres, Routledge, 2004.

Gibson, Marion. *Possession, Puritanism and Print: Darrell, Harsnett, Shakespeare and the Elizabethan Exorcism Controversy*, Londres, Pickering & Chatto, 2006.

Kay, William K. y Parry, Robin. *Exorcism and Deliverance. Multi-Disciplinary Studies*, Milton Keynes, Paternoster, 2011.

Lisón Tolosana, Carmelo. *La España mental. Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro*, Madrid, Akal, 1990.

Midelfort, H.C. Erik. *Exorcism and Enlightment: Johann Joseph Gassner and the Demons of Eighteenth-century Germany*, New Haven, Yale University Press, 2005.

Puyol Buil, Carlos. *Inquisición y política en el reinado de Felipe IV. Los procesos de Jerónimo de Villanueva y las monjas de San Plácido 1628-1660*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993.

Twelftree, Graham. *In the Name of Jesus. Exorcism among Early Christians*, Michigan, Baker Academic, 2007.

La España de los novatores

Álvarez de Miranda, Pedro. *Palabras e ideas. El léxico de la Ilustración temprana en España durante la primera mitad del siglo XVIII (1680-1760)*, Madrid, Real Academia Española, 1992.

Cruz del Pozo, María Victoria. *Gassendismo y cartesianismo en España: Martín Martínez, médico filósofo del siglo XVIII*, Salamanca, Universidad de Sevilla, 1997.

Galech Amillano, Jesús María. *Astrología y medicina para todos los públicos: las polémicas entre Benito Feijoo, Diego de Torres y Martín Martínez y la popularización de la ciencia en la España de principios del siglo XVIII*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2010.

Kamen, Henry. *Spain in the Late Seventeenth Century (1665-1700)*, Londres, Longman, 1980.

López, François. "Los novatores en la Europa de los sabios", *Stvdia Histórica. Historia Moderna*, 14 (1995), pp. 95-111.

Maiso González, Jesús. "La difícil penetración de la erudición crítica en la España del siglo XVIII", en Francisco Gimeno Blay (ed.), *Erudición y discurso histórico. Las instituciones europeas, siglos* XVIII-XIX, Valencia, Universitat de Valencia. 1993.

Martínez Vidal, Álvar. "Los supuestos conceptuales del pensamiento médico de Martín Martínez (1684-1734): la actitud antisistemática", *Llull*, 9 (1986), pp. 127-152.

Mestre Sanchís, Antonio. *Apología y crítica de España en el siglo XVIII*, Madrid, Marcial Pons, 2003.

Perdiguero, Enrique. "Protomedicato y curanderismo", *Dynamis*, 16 (1996), pp. 91-108.

Pérez Magallón, Jesús. "Modernidades divergentes: la cultura de los novatores", en Pablo Fernández Albadalejo (ed.), *Fénix de España. Modernidad y cultura propia en la España del siglo XVIII (1737-1766)*, Madrid, Marcial Pons, 2006.